التراث العربي المسيحي

٢

مجموعة نصوص وأبحاث
حول إنتاج الفكر العربي المسيحي القديم

بإدارة المطران نافيطوس أدلبي
وبالتعاون مع المعهد البابوي الشرقي بروما .

مقالة في التوحيد

للشيخ يحيى بن عديّ (٨٩٣ - ٩٧٤)

حققها عن المخطوطات وقدم لها
الاب سمير خليل اليسوعي
أستاذ الأدب العربي المسيحي
في المعهد البابوي الشرقي بروما

المكتبة البولسية
جونية - صرب ١٢٥
لبنان

المعهد البابوي الشرقي
رومة
إيطاليا

١٩٨٠

كلمة شكر

قد أَسهم في تمويل طبع هذا الكتاب كل من غبطة البطريرك مكسيموس الخامس حكيم ، ومؤسسة جورج ومتيلد سالم الخيرية بحلب ، والاتحاد الكاثوليكي في سويسرا ، والسيد موريس باسيل عبجي من حلب ، والاب كسافيه عيد من القاهرة . فلهم منا اجزل آيات الشكر.

المطبعة البولسية
جونيه - لبنان

هـذه المجموعة الجديدة

يُسعدني ويُشرّفني ان أُقدّم لكتاب صديقي العزيز ، الاب سمير خليل اليسوعي ، عن يحيى بن عديّ ، بكلمةٍ مقتضبة أعرض فيها على النخبة المثقّفة من أبناء العروبة ومن المستشرقين ، الغاية التي نتوخاها من نشرِ هذه المجموعة الجديدة ، وقد اطلقنا عليها اسم « التراث العربي المسيحي » ، والاساليب العلمية التي ننوي العمل بموجبها والسير عليها .

قد يتساءل البعض من المستشرقين ، بل من العرب أنفسهم : هل للمسيحيين العرب من إنتاج أدبي وعلمي مميّز ، أم يجب الأخذ بالقول المأثور : « أبتِ العربيّةُ أن تتنصّر ... »

الواقع هو ان قبائِل عربية برمّتها ، في شبه الجزيرة العربية وفي سوريا ولبنان وفلسطين والاردنّ والعراق ، كانت قد تنصّرت منذ ما قبل الاسلام ، كما ان الكتابة العربية بوجه التخصيص مدينة في نشأتها للمسيحيين العرب .

وبعد الاسلام والفتح العربي ، تأقلمت الجماعات المسيحية المختلفة في المشرق ، وحتّى في الاندلس ، مع البيئة الثقافية الجديدة ، فاستعربت بسرعة غريبة ، وأغنت الثقافة العربية بما نقلته عن تراثها القديم : اليوناني منه والسرياني والقبطي ، وحتّى اللاتيني . ثم أقدم أبناؤها على التعمّق في ما نقلوه وعلى تطويره .

فالمسيحيون إذاً ليسوا غرباء عن الثقافة العربية او دخلاء عليها ، بل هم ، اذا جاز هذا التعبير ، حجر زاويتها ، وهمزة الوصل بينها وبين ثقافة العالم المشرقي القديم . فقد اسهموا في نشأتها وتطويرها وانتشارها إسهاماً لا ينكره إلاّ الجاهل او المُغرض .

ان البعض من هؤلاء المؤلفين العرب المسيحيين معروفٌ لدى العرب والمستشرقين ، من مثل حنين بن اسحق (المتوفى سنة ٨٧٣) ، وهو اكبر

« النَقَلة » المسيحيين من اليونانية والسريانية الى العربية ، او ابن العبري ، المؤرخ الشهير (المتوفى سنة ١٢٨٦) ، او جبران خليل جبران ، صاحب كتاب « النبيّ » (المتوفى سنة ١٩٣١) ، والقليلين غيرهم .

على ان العدد الاكبر من المؤلفين العرب المسيحيين ، يكاد الجمهور المثقف في بلادنا يجهلهم تماماً ، مع انهم خلّفوا لنا آثاراً جديرة بالفخار والاعتزاز في شتى الميادين ، كالطبّ والفلك والرياضيات والكيمياء والفلسفة وعلم الكلام والتاريخ والقانون والعلوم الطبيعية والشعر وغيرها .

وإن هذه المجموعة الجديدة ، مجموعة « التراث العربي المسيحي » ، إنما أُنشئت لكي تُطلع جمهور المثقفين على ما انتجه الفكر العربي المسيحي من آثار أدبية وعلمية ، وما أسهمَ به في نشأة الثقافة العربية على وجه العموم وتطويرها ، علماً بأن الكتبة العرب المسيحيين ليسوا قِلّةً ، بل يُعَدّون بالمئات..

ولا بدّ لنا هنا من شرح الكلمات الثلاث التي اخترناها للدلالة على مجموعتنا هذه الجديدة . **فالتراث** هو ما آل الينا من أسلافنا المسيحيين منذ القرن السادس الميلادي حتى العصر الحديث ، وإن كنا نركّز ، في هذه الحقبة الطويلة من تاريخ إنتاجنا الفكري ، على ما نسمّيه العصر الذهبي للأدب المسيحي في الشرق ، وهو يمتدّ من نحو سنة ٧٥٠ الى نحو سنة ١٣٥٠ .

ومن بين مخلّفات هذا الانتاج الفكري الشامل المتنوع ، اخترنا ما كُتب منه **باللغة العربية** ، دون اليونانية او السريانية او القبطية ، سواء أكان منقولاً منذ القِدَم عن اللغات الاجنبية ، أم وُضِعَ أصلاً باللغة العربية . وغنيٌّ عن القول انَ العروبة التي نعنيها في مجموعتنا هذه تقتصر على عروبة اللغة والبيئة الثقافية والحضارية .

ثم اننا نحصر هذا الانتاج الفكري في ما وضعه **المؤلفون المسيحيون** في مضمار علم الكلام او الفلسفة او الطبّ او الادب وما شاكل . فالعبرة إذاً في اختيارنا ليست لمضمون الكتاب ، بل لمجرد كون واضعه من المسيحيين العرب القدماء .

وبمختصر الكلام ، فان مجموعتنا هذه انما تعتزم نشر التراث الثقافي العربي

الذي خلّفه لنا الكتّاب المسيحيون في العالم العربي ، أيّاً كان مضمون مؤلفاتهم ، وأيّاً كانت الجماعة المذهبية التي ينتمون اليها .

اننا بنشرنا هذه المجموعة نقصد القارئ العربي قبل غيره من المولعين بالثقافة الشرقية عموماً ، والعربية خصوصاً . لكنّ هدفنا هذا لا يعني بالنسبة لنا الاكتفاء بطبعات مبسّطة او غير ذي طابع علميّ . فالتطوّر الثقافي في العالم العربي المعاصر يفرض علينا اسلوباً علميّاً دقيقاً . لذلك أخذنا على عاتقنا ألا ننشر النصوص التي نختارها إلاّ بعد تحقيق دقيق ومقارنة حثيثة بين اكبر عدد ممكن من المخطوطات ، واكثرها أمانةً للأصل ، فنضعَ بين أيدي القرّاء العربَ نصّاً أقرب ما يكون الى الأصل الذي وضعه المؤلف ، متحاشين في الوقت عينه التعقيد الذي يميل اليه بعض المستشرقين ، ممن يوردون في حواشي الصفحات ما قيمة له وما لا قيمة له من مختلف اخطاء الناسخين ، فيجعلون النصّ صعب القراءة ، مبهم المعنى .

ففي كل مجلّد مِن مجلدات هذه المجموعة — وقد يناهز عددها المئة ، ان شاء الله — سوف يجد القارئ نصّاً او اكثر لأحد المؤلفين العرب المسيحيين ، مع مقدّمة مسهبة عن سيرة حياة المؤلف وتآليفه ، وتحليل منطقي للنصوص المنشورة ، تتبعها فهارس مفصّلة تسهّل عمل اللغويين وسواهم من الباحثين . نضيف الى ذلك مقدمة مختصرة في إحدى اللغات الاجنبية ، مع ذكر المصادر المطبوعة باللغة العربية واللغات الاجنبية ، تسهيلاً لاستعمال الكتاب على الذين لا يجيدون اللغة العربية قدر ما ينبغي .

أما الهدف الذي نتوخّاهُ من وراء نشر هذه المجموعة فهو مثلّث :

الهدفُ الاول ثقافيّ علميّ ، يرمي إلى إطلاع المثقّفين العرب والمستشرقين على جزء كبير من الانتاج الفكري العربي ، بقيَ حتى الآن غامضاً عليهم او مجهولاً .

والهدفُ الثاني هو ديني ، يرمي إلى حمل المسيحيين في العالم العربي على اكتشاف ينابيع فكرهم الاصيل ، علماً بأن الكثيرين منهم قد يجنحون الى تجاهل ذاك التراث العربي المسيحي الذي هو تراثهم . وبذلك نُسهم ، قدر

امكاننا ، في مساعدة المسيحيين على فتحِ حوارٍ مع اخوانهم المسلمين ، تكون له جذورٌ عميقة في تراثهم العربي المشترك .

والهدفُ الثالث والاخير هو اجتماعي ، يرمي الى تسليط الاضواء على الدور الهامّ الذي قام به المسيحيون في نشأة الحضارة والثقافة العربية . وبهذا ايضاً نساعد المسيحيين والمسلمين على استيعاب تلك الحقيقة الراهنة ، وهي كونهم اعضاء في جسم المجتمع العربي الواحد عينه .

وهكذا يتضح جليّاً ان لهذه المجموعة الجديدة أبعادَ الحوارِ الهادئ البنّاء على جميع المستويات : على مستوى الحوار بين المسلمين والمسيحيين ، وعلى مستوى الحوار بين المسيحيين أنفسهم ، وعلى مستوى الحوار بين الثقافات والحضارات المختلفة . فلا بدّ لهذه الحضارات والثقافات من ان تلتقي يوماً وتتعاون، في تقديرٍ متبادل واحترامٍ عميق لما تمثّله كلّ واحدةٍ منها من نور ومن خير ، لعالمنا العربي وللعالم أجمع .

فان كنا نُسهمُ اسهاماً متواضعاً في خلق هذا الجوّ الجديد من الانفتاح والمحبّة ، في عالمنا وفي العالم ، نكون قد بلغنا أعزّ أمانينا ، وحققنا أحلى أحلامنا .

واننا ندرك تمام الادراك ما سوف يعترض طريقنا من عراقيل وصعوبات . لكننا نثق ، بعد الله سبحانه وتعالى ، بتضافر جهود عدد كبير من الاصدقاء ، وتفهمهم مسعانا . فمشروعنا لا يخلو من طموح ، ولعله لا يخلو ايضاً من بعض الغرور ... لكن الامل يحدونا بأن مثل هذا المشروع الضخم سوف يهيب بالاصدقاء والمحبّين ، وهم كُثُر والحمدُ لله ، فيتعاونون معنا على تحقيقه ، ولا بدّ ان يقوم من بينهم من يحمل المشعل معنا ومن بعدنا ، اذا ما هوى يوماً من يدنا ، فيتابع المسيرة في خدمة هذا الوطن العربي العزيز . والله حسبنا ونعمَ الوكيل .

حلب في ٨ كانون الاول ١٩٧٩

المطران ناوفيطوس ادلبي
رئيس أساقفة حلب للروم الكاثوليك

فهرس الكتاب

الصفحة

مُقدّمة النّاشِر

خلاصة المقدمة

الصفحة

مقالة الشيخ ابي زكريا يحيى بن عدي في التوحيد على
مذهب النصارى

اختلف القايلون بوحدانية الخالق تبارك اسمه في معنى وحدانيته
تعالى عما تقوله الملحدون. فقال بعضهم انا انما نصفه بانه واحد
لننفي عنه معنى الكثرة لا لنثبت له معنى الوحدة. وقال بعضهم ان
معنى الواحدية هو انه لا نظير له. وسمعت رجلا من متكلمي عصرنا
يقول ان معناه والوجود له هو انه واحد بمعنى مبدا. ولا اعرف
لهذا الرجل موافقا في هذا ولا بلغني عن من تقدم من اوايل المدرسة
من اعتقد هذا. وقال قوم ان معنى الواحدية هو احد معانيه
التي ينعت بها الموجودات سواه. واختلفوا ايضا اختلافا ثانيا
فقال قوم ان الخالق عز وتعالى واحد من كل جهة لا يتكثر من جهة
من الجهات. وقال اخرون بل هو واحد من جهة ومتكثر من جهة
فغرضنا في هذه المقالة الفحص عن واحد واحد من هذه الاعتقادات

ايضاح

بطلان باطلها وابانة حقيقة محقها بالبراهين الصحيحة ذالجح الواضحة
على اوجز ما يمكنا وابينه. وبالله الهادي الى حقيقة البادي
منفع جميع الخليقة استعين وعليه اتوكل وهو حسبي كافيا ومعينا.
فاقول ان القول بان معنى الواحدية انما هو نفي معنى الكثرة
لا اثبات معنى الوحدة قول ناقض اوله اخره. ينافي مبتداه منتهاه
وذلك يلوح مع ادنى تامل لانه قد يجب ضرورة في كل موجود ان يكون
اما واحدا واما اكثر من واحد. فكل موجود ليس هو واحدا فهو لا محالة
اكثر من واحد وكل موجود ليس هو اكثر من واحد فهو لا محالة واحد
فاذ كان هذا الاعتقاد في فاتحته نافيا للكثرة عن موجود فقد يلزمه
ان يوجب الواحد الذي نفاه في خاتمته من الاضطرار. ولانه في
خاتمته ناف للواحد فهو موجب اثبات الكثرة لا محالة. وهي التي
نفاها في الفاتحة. فقد وضح اذن ما قلناه من تنقض هذا القول
الناقض وتضاد حروفه بين فاتحته وخاتمته
واما قول القايلين بان معنى الواحد في الباري تعالى ذكره هو انه
لا نظير له فانه لا يخلو من ان يكون يعني به انه ليس شي عاشاله
بوجه من الوجوه. فذلك يكون ما لا يوافق شيا من الموجودات
في معنى من المعاني البتة. بل يباين كل واحد من الموجودات في

مخطوط المكتبة الوطنية بباريس عربي ١٦٩ (نسخ في مصر سنة ١٦٥٤ م)
ص ٢ ظ و ٣ جـ

٣٤٦

وإذ قد بلغنا فلنختم هذه المقالة مع حمد الله ذي الجود والكرم
والحول ولي العدل وواهب العقل المتصل وإياه على حسن توفيقه
ومعونته ونتوكل عليه ونستعين به فهو حسبي كافيا ومغنيا وله
الشكر كاستحقاقه وإني لأعلم ما أناله في هذه المقالة ببيان
مواقعه من الناظرين فيه بحسب تباين أفهامهم وتفاوت
أوهامهم فليستهزئ به بعضهم ويسخر منه وهم الحزب الذين
لم يألفوا الأقاويل المنطقية والقياسات اليقينية ولم
يعتادوا إلا الاحتجاج بظواهر الألفاظ دون التمييز لحقائق
معانيها وليستصغره بعضهم ويستحقره وهم المعنيون
في حلائل العلوم والمؤيدون لفضائل الحلوم ويستعمله بعضهم
ويعجب به أما الحسن رأيهم فمن تحرجه وأما المقرب
منا والمستحسن عليهم فيؤثره لذلك على ما يستحسنه
منهم وإن كان منه أفضل وما سعهم كلمة إلا أن
كانت معانيه أتم وأكمل ويعجبني بعضهم على سجيتهم
بالصدق والصحة ولا التعبير فهم فيه شك ولا شبهة

مخطوط طهران ، كتابخانه مجلس شوراي ملّي طباطبائي ١٣٧٦

مخطوط طهران ، كتابخانه مركزي ، رقم ٤٩٠١ دانشكاه (القرن ١٧)

تصدير

١ – يحيى بن عديّ فيلسوف منسيّ

سألتُ مرّةً طلبة قسم الفلسفة واللاهوت، في المعهد الإكليريكي بالمعادي: «ماذا تعلمون عن يحيى بن عدي؟»، فالتقطتُ على أوجههم علامات الدهشة والاستغراب. ثمّ تجرّأ أحدهم فقال: «هوّا مين يحيى ده؟»[١]. وكرّرتُ التجربة في ما بعد عدّة مرّات، في مصر ولبنان، وفي عواصم أوروبا وجامعاتها، فكان الجواب هو هو، مع اختلاف اللهجات!

ثمّ فتحتُ «تاريخ الأدب العربي» للمستشرق كارل بروكلمن، وهو «إنجيل» الباحثين في الآداب العربية، وبحثتُ عمّا يقوله في يحيى بن عدي. فوجدتُ اربعة أسطر، لا أكثر... وفي باب المترجمين[٢].

أمّا إذا أخذتَ «تاريخ الفلسفة الإسلامية» لمحمد شريف، فلن تجد فيه سطراً واحداً عنه[٣]. وقد أعطاه الأستاذ ماجد فخري شيئاً من حقّه، إذ درسه مع اثنين من تلامذته (أبي حيّان التوحيدي، وأبي علي أحمد مِسْكَوَيه) في فصلٍ عن الفلسفة في القرن العاشر الميلادي[٤].

فهل يستحقّ يحيى هذا النسيان؟ وهو الذي قال عنه معاصره أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، في كلامه عن الفارابي («المعلّم الثاني»!): «ولا أعلم في هذا الوقت

---

١) أي: «من هو يحيى هذا؟» باللهجة المصرية.

٢) راجع. Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd.1 (Weimar, 1898). ص ٢٠٧. وفي الملحق الأول (ليدن ١٩٣٧) ص ٣٧٠ ذكر بعض مؤلفات يحيى (رغم ظهور كتابين لأغسطين PERIER وكتاب لجورج GRAF)، بين المترجمين، لا مع الفلاسفة.

٣) راجع *A History of Muslim philosophy*, edited and introduced by M.M. SHARIF (Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1963 and 1966). ويلاحظ أن الكتاب يتألف من نحو ١٨٠٠ صفحة كبيرة!

٤) راجع Majid FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy* (New York & London, 1970) ص ٢٨ – ٢٩ – و٣١ (بصفته مترجمًا)، وص ٢١٦ – ٢٢٧ (بصفته فيلسوفًا).

أحداً يُرجَع إليه في ذلك[٥] ، إلاّ رجلاً واحداً ، من النصارى ، بمدينة السلام ، يُعرَف بأبي زكريّا بن عديّ »[٦] !

وهو الذي قال أيضاً عنه معاصرٌ آخر ، محمّد بن إسحق النديم ، صاحب « كتاب الفهرست » : « وإليه انتهت رئاسة أصحابه[٧] في زماننا »[٨]، ثمّ أضاف : « وكان أوحَدَ دهره ! »[٩]. ولم يُنعَت أحد بهذين النعتين ، في « فهرست » ابن النديم ، سوى بقراط HIPPOCRATE أبي الطبّ[١٠] ويحيى بن عدي . فتأمّلْ !

٢ – إحياء ذكرى يحيى بن عديّ

فلمّا رأيتُ الأمرَ على ما هو ، واسمَ يحيى قد اختفى من الكتب والمجلات ، والكلّيات والجامعات ، لا ذكر له في كلّيات الفلسفة ، ولا حتى في معاهد اللاهوت ، وهو مع ذلك على هذه المرتبة من السموّ والعلوّ ، فكّرتُ في إحياء ذكراه .

وانتهزتُ فرصة مرور ألف سنة على وفاته (سنة ٩٧٤ م) ، لتقديم مشروع لدار «المشرق» ببيروت ، يترتّب عليه نشر مجلّد ضخم عن يحيى بن عدي ، يساهم فيه كبار أخصّائيي الفلسفة العربية واللاهوت العربي . وكان ذلك سنة ١٩٧٣ .

فأخذتُ بمراسلة المستشرقين ومكالمة الشرقيين . فأجاب على دعوتي بعض الأساتذة ، أذكر منهم : جيرهارد أندرس ENDRESS من ألمانيا ، وشلومو پينس PINÈS من القدس

---

٥) أي في المنطق والفلسفة .

٦) راجع «كتاب فنون المعارف ، وما جرى في الدهور السوالف» للمسعودي ، وهو كتاب مفقود . لكن المؤلف نفسه ذكره في «كتاب التنبيه والإشراف» ، طبعة ميخائيل دي خويه (Michael Jan de GOEJE) في مجموعة Bibliotheca Geographorum Arabicorum المجلد الثامن (ليدن ١٨٩٤) ص ١٠/١٢٢ – ١٢ .

٧) أي أصحابه الفلاسفة المنطقيين .

٨) راجع ابن النديم ص ٦/٣٦٩ – ٧ . ولم يستعمل ابن النديم هذه العبارة إلا لثلاثة رجال : بقراط (ص ٣/٤٠٠ – ٤) وجالينوس (ص ١٧/٤٠٠ – ١٨) وأبي بشر متى بن يونس ، أستاذ يحيى بن عدي (ص ١٩/٣٦٨) .

٩) راجع ابن النديم ص ٧/٣٦٩ . ولم يستعمل ابن النديم هذه العبارة (أو ما يشبهها في المعنى) إلا لثلاثة رجال أيضًا ، هم : بقراط (ص ٤/٤٠٠ – ٥) وما شاء الله البصري ، المنجّم (ص ٩/٣٨٢) وابو بكر الرازي (ص ٥/٤١٥ من أسفل) .

١٠) راجع ابن النديم ص ٣/٤٠٠ – ٥

الشريف ، وميخائيل شفارتس SCHWARZ من القدس أيضاً، والسيّدة مباهات تركر TURKER من تركيا ، والأب إميليو بلاتي PLATTI من بلجيكا . أمّا في الشرق ، فقد لبّى الدعوة كلّ من الأساتذة والآباء : فريد جبر ، ورشيد حداد ، وبولس خوري ، وبولس نويّا (من لبنان) ، ومنصور مستريح (من القاهرة) . وأعددتُ أنا هذه « المقالة في التوحيد » .

ثمّ قدّمتُ هذه الأبحاث كلّها للمطبعة الكاثوليكية ، خلال سنة ١٩٧٤ ، على أمل أن يظهر الكتاب في السنة التالية ، حسب الاتّفاق . إلاّ أنّ حوادث لبنان حالت دون تحقيق هذا المشروع ، فكان من أمر الكتاب ما كان ...

فأعدتُ لكل مؤلّف مساهمته ، واعتذرتُ لهم . وقد ظهرت فيما بعد بعض هذه المساهمات ، على صورة مقالات أو كتب . وبدأت حركة جديدة لدراسة يحيى بن عدي ، حتّى إن أربعةً من طلبة الجامعات ، على ما أعلم ، قد اختاروا يحيى موضوعاً لرسالة الدكتوراه ، في السنتين الأخيرتين .

والكتاب الذي أُقدّمه اليوم ثمرة من ثمار هذا المشروع . أُقدّمه لك ، آملاً أن يُثير أبحاثاً جديدة في المستقبل القريب .

٣ — أهمّيّة المقالة في التوحيد

تجد في هذا الكتاب تحقيقاً لنصّ « المقالة في التوحيد » ، وهي تُنشر لأوّل مرة . وكان قد درسها دراسة عاجلة جورج جراف GRAF سنة ١٩١٠ ، ثمّ أغسطين پيرييه PÉRIER سنة ١٩٢٠ . وأشارا إلى أهمّيّة هذا النصّ ، وإلى صعوبته أيضاً . ولم يكن في متناولهما عندئذ إلا مخطوط واحد ، محفوظ في المكتبة الوطنية بباريس ، حافل بالأخطاء [١١]. ثمّ عُرفتْ سنة ١٩٣٤ مخطوطات القاهرة ، وأخيراً مخطوطات طهران . فالنصّ الذي أُقدّمه اليوم محقّق على هذه المخطوطات جميعها ، ويكاد يكون واضحاً .

قلتُ « يكاد » ، لأني لم أفهم بعدُ كلّ فقراته . وأعترف للقارئ أنّ هذه المقالة أصعب نصّ واجهتُه خلال تحقيقي للنصوص العربية . فقد نشرتُ عشراتٍ من النصوص ، وحقّقتُ أكثر من مائة لم أنشرها بعد ، لكنّني لم أجد أبداً نصّاً أصعب منه ، أو يشابهه في الصعوبة . ذلك لأنّ معانيه دقيقة جدّاً ، وفكر يحيى في غاية اللطف . ثمّ إنه يتطلّب معرفة تامّة

---

(١١) راجع PERIER ص ١٢٣ : « Tel est l'objet du *Traité de l'unité*. Les pages suivantes en donnent de larges extraits que nous avons dû tirer, non sans quelque peine, d'un manuscrit abominablement fautif ».

لفلسفة أرسطو ولفلسفة العصور الوسطى ، ولستُ متمكّناً منهما (١٢). فاجتهدتُ ما استطعت ، وأشرتُ إلى أصل بعض المعاني عند أرسطو ، وعنيتُ كل العناية باستخلاص منطق المقالة وتوضيحه . فمن وجد غلطاً وأصلحه ، كان له أجر عند ربّه ؛ ومن استطاع أن يوضّح غوامض معانيه ونشرَ ذلك في مقالة أو بحث ، كان أجره مضاعفاً .

و « المقالة في التوحيد » من أهمّ مقالات يحيى الفلسفية واللاهوتية . وهي تشغل مكاناً أساسيّاً بين الفلسفة واللاهوت ، إذ التوحيد عند النصارى مدخل إلى علم التثليث . وهذه المقالة أوّل مقالة مؤرّخة ليحيى ، أنشأها سنة ٣٢٨ ﻫ/٩٤٠ م . وسيعتمِدُ عليها فيما بعد ، ويرجع إليها باستمرار ، كما أبيّنه في الفصل الأخير من البحث .

٤ — كلمة شكر

وأخيراً ، أريد أن أُوجّه شكري الى كلّ من ساعدني في إنجاز هذا العمل ، خلال هذه السنين . أذكر أوّلاً أُمناء المكتبات ، لا سيّما مكتبة الدار البطريركية بالقاهرة ، والمكتبة الشرقية ببيروت ، والمكتبة الرسولية بالفاتيكان VATICAN ، والمكتبة الوطنية بباريس PARIS ، والمكتبة الإقليمية في ميونيخ MÜNCHEN ، والمكتبة المركزية بطهران .

وأشكر أيضاً أخواتي ، راهبات القلب الأقدس الألمانيات (Missionsschwestern vom heiligsten Herzen Jesu, vom Hiltrup) ، اللواتي استضفنني خلال ثلاثة أشهر في ARICCIA بالقرب من روما ، وهيّأن لي المناخ المناسب لمتابعة عملي بهدوء وسكون ، في جوّ من الصلاة .

ثمّ أُوجّه شكري لسيادة المطران ناوفيطوس إدلبي الذي سعى ، ويسعى ، لتحقيق هذا المشروع الكبير ، مشروع نشر « التراث العربي المسيحي » . أطال الله بقاءه ، لخدمة العلم والعروبة والدين .

وأخيراً ، شكراً من أعماق قلبي إلى آبائي وإخوتي في الرهبانية ، الذين قدّروا هذا العمل وفهموا قيمة هذه الأبحاث ، حتى ارتضوا أن أُكرّس حياتي لنشر « التراث العربي المسيحي » ، وبذلوا لي الوسائل كي أقوم بهذه المهمّة . فإني أعلم كم ضحّوا ويُضحّون ، يوماً بعد يوم ، مؤمنين أنّ هذه الرسالة التي أقوم بها هي لمجد الله الأعظم . آمين . يكن !

---

(١٢) راجع PERIER ص ١٣٣ : « Le texte est encombré de divisions et de subdivisions, enchaînées d'ailleurs avec la rigueur (mais quelquefois aussi la sécheresse) d'une démonstration mathématique. Si la pensée est subtile, nous n'en attribuerons pas exclusivement à Ben ʿAdi la louange ou le blâme. Il faut remonter jusqu'à son maître Aristote, car il serait sans doute possible d'opposer à chaque phrase du *Traité de l'unité* une phrase correspondante tirée de la *Métaphysique* ou de l'*Auscultation naturelle* ».

الجزء الأول

حَيَاةُ يَحيَى وَمُؤَلَّفَاتِهِ

الفصل الأول

حياة أبي زكريّا يحيي بن عديّ

١ – نشأته

وُلد أبو زكريّا يحيى بن عديّ بن حميد بن زكريّا[١] التكريتي في تكريت سنة ٨٩٣ م.

آ – تكريت مركز ثقافيّ

وكانت تكريت من أهمّ مدن العراق في ذاك الزمان ، ولم تفقد بعض أهمّيّتها إلاّ في عهد المغول[٢]. أمّا في أيّام يحيى ، فكانت مركز مطارنة[٣] السريان ، بل العاصمة الفكريّة للكنيسة السريانيّة . وذلك من سنة ٦٢٩ م إلى سنة ١١٥٦ م[٤].

وقد اشتهر فيها قرياقس التكريتي ، بطريرك أنطاكية من ٧٩٣ م إلى وفاته سنة ٨١٧ م، صاحب كتاب « العناية الإلهية » ، وكتاب « الاعتراف » ، ومؤلفات طقسيّة[٥] .

ونبغ في بداية القرن التاسع أبو رائطة حبيب بن خدمة التكريتي ، الناقل والفيلسوف . وصفه ديونوسيوس التلمحري بأنّه متبسّط في علم المنطق والفلسفة . وشارك الفيلسوف نونا

---

١) ويلاحظ أن في مخطوطة طهران دانشگاه ٤٩٠١ (ورقة ١٥ ظ و١٤٣ ظ) ومخطوطة طهران مجلس شوراي ملي طباطبائي ١٣٧٦ (ص ٥٥ و٢٥٤) ، يكمل اسمه هكذا : « بين يحيى بن عثمان بن حميد بن بزرجمهر » . وفيهما أيضًا هذه الحاشية : « كان من أولاد الفرس ، وكان اسمه بزرجمهر بن أبي منصور بن فرخان شاه المنجم » . ولا يخفى على أحد أن هذا النسب مخترع لجعل فيلسوفنا مقبولا لدى أبناء الفرس !

٢) بخصوص التاريخ المسيحي لمدينة تكريت ، راجع مقال Jean-Maurice FIEY, *Tagrît. Esquisse d'une histoire chrétienne*, in *L'Orient Syrien* 8 (1963), p. 289-342.

٣) يقال عادة إن تكريت مركز مفارنة (جمع مفريان) السريان. إلا أن لقب « مفريان » لم يطلق على مطارنة تكريت إلا بعد سنة ١١٣٠ م. راجع FIEY (حاشية ٢) ص ٣٠٦ – ٣٠٨.

٤) راجع FIEY (حاشية ٢) ص ٣٠٦.

٥) بخصوص قرياقس التكريتي ، راجع باومشتارك BAUMSTARK ص ٢٧٠ – ٢٧١ ، و« اللؤلؤ المنثور » رقم ١٤٤ (ط ٢ = ص ٤١٠ – ٤١٢ وط ٣ = ص ٣٢٩ – ٣٣١) ، وأبونا ص ٣٨٦ – ٣٨٧ ، وجراف ج ٢ ص ٢٢٧ – ٢٢٨ .

NONNUS النصيبيي[٦] في شكواه ضد فيلوكسينوس مطران نصيبين ، سنة ٨٢٨ م . ودافع عن مذهب الكنيسة السريانية ضدّ ثاودورس أبي قرّة الملكي[٧] . وترك لنا عشر مقالات فلسفية لاهوتية في غاية الجودة[٨] .

وفيها وُلد وترهّب أنطون التكريتي ، المعروف بالبليغ أو الفصيح ، صاحب الكتاب الموسوم بـ « معرفة الفصاحة » الذي وضعه نحو سنة ٨٢٥ م [٩].

وفيها جادل أبو الحسن علي بن الحُسين ، الشهير بالمسعودي (المتوفّى سنة ٣٤٥ هـ/٩٥٦ م أو ٣٤٦ هـ/٩٥٧ م) ، الفيلسوف السرياني أبا زكريّا دنحا ، المؤرّخ واللاهوتي ، نحو سنة ٣١٣ هـ/٩٢٥ م[١٠] . وتمّت هذه المجادلات أحياناً ببغداد وأحياناً بتكريت في « الكنيسة الخضراء »[١١] . وقال المسعودي : « ورأيتُ له كتاباً في ذكر ملوك الروم واليونانيين ،

---

٦) بخصوص نونا الأرشيدياقن ، راجع « اللؤلؤ المنثور » رقم ١٥٥ (ط ٢ = ٤٢٣ - ٤٢٤ وط ٣ = ص ٣٤٠ - ٣٤١) ، وBAUMSTARK ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، وأبونا ص ٣٩٣ - ٣٩٤ .

٧) بخصوص أبي رائطة التكريتي ، راجع « اللؤلؤ المنثور » رقم ١٤٧ (ط ٢ = ص ٤١٤ وط ٣ = ص ٣٣٢) ، وجراف ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٧ . وانظر أيضًا ما نقول عنه في خاتمة الفصل الثامن .

٨) حقق جورج جراف مؤلفات أبي رائطة ، وطبعها في لوفان سنة ١٩٥١ .
Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḫidma Abū Ra'iṭa, herausgegeben von Georg GRAF, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 130. (vol. 131 — Uebersetzung).

٩) بخصوص الربان أنطون التكريتي ، راجع BAUMSTARK ص ٢٧٨ ، و« اللؤلؤ المنثور » رقم ١٥٣ (ط ٢ = ص ٤١٨ - ٤٢١ وط ٣ = ص ٣٣٦ - ٣٣٨) ، وأبونا ص ٣٩٢ - ٣٩٣ . وانظر مقال الأب الدكتور ميخائيل بريدي
Michel BREYDY. *Précisions historiques autour des œuvres d'Antoine de Tagrît et des manuscrits de St. Marc de Jérusalem*, in *Erkenntnisse und Meinungen*, herausgegeben von Gernot WIESSNER, t. 2, coll *Göttinger Orientforschungen*, I, Reihe : Syriaca, Band 17 (Weisbaden : Otto Harrassowitz, 1979), p. 15-52.

١٠) راجع المسعودي : «كتاب التنبيه والإشراف» ، طبعة المستشرق ميخائيل دي خويه (Michael Jan de GOEJE) ليدن ١٨٩٤ ص ١٥٥ . انظر الأب لويس شيخو ، في « المشرق » ١٢ (١٩٠٩) ص ٤٨٤ - ٤٨٥ ، و« اللؤلؤ المنثور » رقم ١٧٧ (ط ٢ = ص ٤٤٣ وط ٣ = ص ٣٥٦ - ٣٥٧) ، وجراف ج ٢ ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

١١) « الكنيسة الخضراء » هي كنيسة مار أحودمّه ، التي بناها المطران دنحا الثاني (٦٨٨ - ٧٢٨ م) . وفي سنة ٤٩٥ هـ/١١٠١ - ١١٠٢ م (على ما جاء في « البستان الجامع ») أصبحت الكنيسة جامعًا . ثم أعيدت للنصارى فيما بعد . وهي أشهر كنائس تكريت . راجع FIEY (حاشية ٢) ص ٣٣٣ - ٣٣٤ و٣٤٢ (الخريطة) .

وفلاسفتهم ، وسِيَرهم ، وأخبارهم »[١٢] .

وفيها نبغ ، في منتصف القرن الحادي عشر ، الفيلسوف أبو نصر يحيى بن جرير التكريتي ، المتطبّب والمؤرّخ ، صاحب « كتاب المرشد » وغيره من الكتب العلمية والتاريخية واللاهوتية[١٣] .

كما أنّ لأخيه أبي سعد الفضل بن جرير ، طبيب الأمير ناصر الدولة بن مروان ، بعض المؤلفات اللاهوتية ، لا سيّما كتاب « تصحيح الكهنوت » المذكور في « كتاب المرشد » لأبي نصر[١٤].

فهذه النجوم الزاهرة في سماء تكريت أقوى دليل على أهمية هذه المدينة في تاريخ الفكر السرياني العربي . فقد ترعرع إذاً يحيى في بيئة حملته على الدراسة ، وشجّعته على التعمّق في المنطق والفلسفة .

ب – إبراهيم بن عديّ أخو يحيى

وكان لأبي زكريا أخ شقيق (صنْو) ، يُعرَف بإبراهيم بن عديّ الكاتب . وقرأ إبراهيم على الشيخ أبي نصر محمد الفارابي في حلب . وكان الفارابي يُملي عليه تفسيره لكتاب البرهان (أو « أنالوطيقا الثاني ») لأرسطوطاليس ، على ما ذكر ابن أبي أُصَيبعة[١٥] . وقال البيهقي إنّ إبراهيم كان « مِن أخصّ خواصّ » الفارابي ، و « مدوّن تصانيفه »[١٦].

ويبدو أنّ الأخوين لم يكونا متّفقَين دائماً في المذهب الفلسفي . فقد ذكر جمال الدين القفطي (المتوفّى سنة ٦٤٦ هـ/١٢٤٨ م) ، في « تاريخ الحكماء » ، مقالتين ليحيى بن عدي ، يردّ فيهما على أخيه إبراهيم . والمقالتان مفقودتان ، وعنوانهما :

---

١٢) راجع المسعودي (حاشية ١٠) ص ١٥٦ .

١٣) أبو نصر يحيى بن جرير التكريتي تلميذ أبي علي عيسى بن زرعة (المتوفى سنة ١٠٠٨ م) ، تلميذ يحيى بن عدي . وكلهم من أبناء الكنيسة السريانية . راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٤٣ ، وجراف ج ٢ ص ٢٥٩ – ٢٦٢ .

١٤) بخصوص أبي سعد الفضل بن جرير ، راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٤٣ ، وجراف ج ٢ ص ٢٦٢ – ٢٦٣ .

١٥) راجع ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٩/١٣٩ – ٢٠ .

١٦) راجع البيهقي (ت ٥٦٥ هـ/١١٦٩ – ١١٧٠ م) : « تتمة صوان الحكمة » ، طبعة محمد شفيع (لاهور ١٩٣٥) ص ١٠٢ .

١ ــ « مقالة بينه وبين إبراهيم بن عدي الكاتب ، ومناقضته[١٧] في أن الجسمَ جوهرٌ وعَرَض .
٢ ــ مقالة في جواب إبراهيم بن عدي الكاتب » [١٨] .

وهذا يدلّ على أن الدراسات النظرية ، ولا سيّما الفلسفية منها ، كانت راسخة في عائلة يحيى بن عدي .

٢ ــ يحي طالب في بغداد

ثم أتى أبو زكريا إلى بغداد ، لمتابعة دراساته . وقد يكون ذلك نحو سنة ٩١٠ ــ ٩١٥ م . فقرأ على أشهر فلاسفة عصره ، لا سيّما أبي بشر متّى وأبي نصر الفارابي .

آ ــ أبو بشر متّى بن يونس

أمّا أبو بشر متّى بن يونس القُنّائي[١٩] ، فقد وُلد في دير قُنّى ، وتوفّي ببغداد سنة ٣٢٨ هـ/٩٤٠ م . وهو الذي نقل الكثير من تصانيف أرسطوطاليس ، وثامسطيوس ، والإسكندر الأفروديسي . وشَرَحها ، وعلى شروحه « يعوّل الناس في القراءة »[٢٠] ، إذ « إليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره » [٢١] .

قال ابن خلّكان ، في الكلام عن الفارابي : « ولمّا دخل بغداد ، كان بها أبو بشر متّى [بن] يونس الحكيم المشهور ، وهو شيخ كبير . وكان يقرأ الناس عليه في المنطق ؛ وله إذ ذاك صيت عظيم ، وشهرة وافية ؛ **ويجتمع في حلقته كلّ يوم المئون من المشتغلين بالمنطق** . وهو يقرأ كتاب أرسطاطاليس في المنطق ، ويُملي على تلامذته شرحه . فكتب عنه ، في شرحه ، سبعين سفراً . ولم يكن في ذلك الوقت أحدٌ مثلَه في فنّه .

« وكان حسنَ العبارة في تآليفه ، لطيفَ الإشارة . وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذييل ، حتّى قال بعضُ علماء هذا الفنّ : « ما أرى أبا نصر الفارابي أخذ طريقَ تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلاّ من أبي بشر » (يعني المذكور) . وكان أبو نصر يحضر حلقته ، في غمار تلامذته » [٢٢].

---

١٧) في الطبعة : « ومناقضة » .

١٨) راجع القفطي ص ١٤/٣٦٣ ــ ١٥ .

١٩) بخصوص أبي بشر متى بن يونس ، راجع : ابن النديم ص ٣٦٨ ــ ٣٦٩ ، والقفطي ص ٣٢٣ (وقد نقله ابن العبري ص ٢٨٥) ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٣٥ . انظر جراف ج ٢ ص ١٥٣ ــ ١٥٤ .

٢٠) راجع ابن النديم ص ٢/٣٦٩ .

٢١) راجع ابن النديم ص ١٩/٣٦٨ .

٢٢) راجع ابن خلكان ٤ ص ١٠/٢٣٩ ــ ١٧ (في رقم ٦٧٧) .

ب ــ أبو نصر محمّد الفارابي

وأمّا أبو نصر محمد بن محمد بن محمد بن طَرْخان الفارابي(٢٣)، فبعد أن قرأ على أبي بشر في بغداد، « ارتحل إلى مدينة حرّان، وفيها يوحنّا بن حيلان(٢٤) الحكيم النصرانيّ(٢٥)، فأخذ عنه طُرَفاً من المنطق أيضاً.

«ثمّ إنّه قفل، راجعاً إلى بغداد. وقرأ بها علومَ الفلسفة، وتناول جميع كتب أرسطاطاليس. وتمهّر في استخراج معانيها، والوقوف على أغراضه فيها»(٢٦).

ولتفوّقه في فهم معاني أرسطوطاليس، لُقّب الفارابي بـ« المعلّم الثاني » (والمعلّم الأول ما هو إلاّ أرسطوطاليس نفسه). قال ابن خلّكان: « وهو أكبر فلاسفة المسلمين »(٢٧). وهو « فيلسوف المسلمين بالحقيقة »، على رأي أبي القاسم صاعد القُرطُبيّ(٢٨). وتُوفّي سنة ٣٣٩ هـ/٩٥٠ م، وهو في الثمانين من عمره تقريباً.

* * *

هذان هما معلّما يحيى بن عدي. لقد قرأ على أبي بشر متّى بن يونس أولاً؛ ثم قرأ على الفارابي، عندما عاد إلى بغداد بعد إقامته في حرّان، أي نحو سنة ٩٢٥ ــ ٩٣٠ م.

---

٢٣) بخصوص الفارابي، راجع هذه المراجع الأربعة، حيث ذكرت عشرات المراجع:

* بروكلمن ج ١ ص ٢١٠ والملحق الأول ص ٣٧٥ - ٣٧٧.

* ريشر: Nicholas RESCHER, *Al-Fārābi. An annotated Bibliography* (Pittsburgh 1962)

* ولزر: Richard WALZER, *Al-Fārābi*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e^ éd., II (1965), p. 797 a - 800 a

Ja'far Aghayani CHAVOOSHI, *Al-Fārābi. An annotated Bibliography*, Téhéran, 1355 A.H. šī'ite (= A.D. 1976), 196 + 342 pages

٢٤) طبع اسمه مرتين بالخاء المنقوطة (خيلان). راجع ابن خلكان ٤ ص ١٨/٢٣٩ و ٧/٢٤٠ (في رقم ٦٧٧). وقد ذكر أيضًا المسعودي، في « التنبيه والإشراف » (طبعة M. Jan de GOEJE ليدن ١٨٩٤، ص ١٢٢) أن الفارابي قرأ على يوحنا بن حيلان (وكتبها بالحاء المهملة).

٢٥) بخصوص يوحنا بن حيلان، راجع ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٥. توفي يوحنا في بغداد، أيام المقتدر بالله (٢٩٥ - ٣٢٠ هـ/٩٠٨ - ٩٣٢ م). وانظر مقال الأب الدكتور يوسف حبّي « يوحنّا بن حيلان معلّم الفارابي في المنطق »، في مجلة « بين النهرين » ٣ (١٩٧٥) ص ١٢٥ - ١٥٩ (وفيها استطرادات عديدة عن الفارابي).

٢٦) راجع ابن خلكان ٤ ص ١٨/٢٣٩ - ٢١ (في رقم ٦٧٧).

٢٧) راجع ابن خلكان ٤ ص ٤/٢٣٩ - ٥ (في رقم ٦٧٧).

٢٨) ذكره ابن خلكان ٤ ص ٥/٢٤٠ - ٦ (في رقم ٦٧٧).

فقد تخرّج إذاً على أئمّة الفكر العربي في عصره ، أو بالأحرى أئمّة الفلسفة العربيّة الأرسطوطاليّة .

٣ – يحي رئيس فلاسفة العالم العربي والاسلامي

وعندما توفّي أبو بشر متّى ، سنة ٩٤٠ م ، انتهت الرئاسة إلى أبي زكريا يحيى بن عدي، حسب تعبير ابن النديم . ولم يستعمل ابن النديم هذه العبارة ، في « كتاب الفهرست » كلّه ، إلاّ أربع مرّات : بخصوص بُقراط الطبيب اليوناني(٢٩) ، وجالينوس الطبيب(٣٠) ، وأبي بشر متّى بن يونس(٣١) ، ويحيى بن عدي(٣٢) .

وكان الفارابي قد غادر بغداد منذ مدّة ، وجال في سوريا ومصر طالباً العلم ، ثم استوطن حلب لدى الأمير سيف الدولة ، وتُوفّي في دمشق في رجب سنة ٣٣٩ ﻫ (= ١٤/١٢/٩٥٠ م إلى ١٢/١/٩٥١ م) . فأصبح يحيى رئيس المدرسة الأرسطوطالية في العالم العربي .

قال المسعودي ، في كلامه عن الفارابي ، وقد عاصره وعاصر يحيى بن عدي : « ولا أعلم في هذا الوقت أحداً يُرجَع إليه في ذلك(٣٣) ، إلاّ رجلاً واحداً ، من النصارى ، بمدينة السلام ، يُعرَف بأبي زكريّا بن عدي » (٣٤) .

ويقول عنه ابن النديم ، وهو أيضاً من معاصريه ، بل من أصدقائه : « وكان أوحدَ دهره ! » (٣٥)

فمنذ وفاة أبي بشر متّى (سنة ٩٤٠ م) وأبي نصر الفارابي (سنة ٩٥٠ م) ، وحتّى وفاة يحيى (سنة ٩٧٤ م) ، أي خلال ربع قرن ، لم يكن من يضاهيه أو يقترب من مرتبته في الفلسفة ، في العالم الإسلامي كلّه ، وبالتالي في العالم أجمع ، إذ كانت الفلسفة اليونانية محصورة آنذاك في العالم الإسلامي .

---

٢٩) راجع ابن النديم ص ٤٠٠/٣ – ٤ : « فلما مات ماغاريتس (!) ووارخس ، انتهت الرئاسة إلى بقراط » .

٣٠) راجع ابن النديم ص ٤٠٠/١٧ – ١٨ : « وجالينوس الثامن ، وإليه انتهت الرئاسة » ، وص ٤٠٢/٦ – ٧ : « وانتهت إليه الرئاسة في عصره » .

٣١) راجع ابن النديم ص ٣٦٨/١٩ : « وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره » .

٣٢) راجع ابن النديم ص ٣٦٩/٦ – ٧ : « ابو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي ، وإليه انتهت رئاسة أصحابه في زماننا » .

٣٣) يعني « في الفلسفة » .

٣٤) المسعودي : « التنبيه والإشراف » (طبعة M. J. de GOEJE ليدن ١٨٩٤) ص ١٢٢/ ١٠ – ١٢ .

٣٥) راجع ابن النديم ص ٣٦٩/٨ .

٤ ــ تلاميذ يحيى بن عدي

ولمّا طارت سمعته في البلاد ، أتت إليه التلاميذ من أنحاء العالم الإسلامي ومن شتّى المِلل والنِحَل . وإليك أسماء أشهر تلامذته ، مرتّبين ترتيباً تاريخيّاً .

١ ــ أبو القاسم **عيسى بن علي** بن عيسى (٣٠٢ ــ ٣٩١ هـ/٩١٤ ــ ١٠٠١ م) ، ابن الوزير علي بن عيسى الجرّاح (٢٤٥ ــ ٣٣٤ هـ/٨٥٩ ــ ٩٤٦ م) (٣٥ب) . وقد ذكره ابن النديم (المتوفّى سنة ٣٨٠ هـ/٩٩٠ م) ، في حديثه عن النَقَلة من اليوناني إلى العربي ، وسمّاه « سيّدنا »(٣٦) .

وللقفطي عنه خبر طريف ، نذكره هنا إذ يُلقي ضوءاً على شخصيّة يحيى بن عدي . قال : « وكان [عيسى] قيّماً بعلم الأوائل . قرأ المنطق على يحيى بن عدي ، وأكثر الأخذ عنه ، وتحقّق به . وأفاد جماعة من الطلبة ، وناظر ، وحقّق . وسئل فيه ، فأجاب أجوبةً سادّة ، لم يخرج فيها عن طريقة القوم .

« ورأيت نسخة من « السماع الطبيعي »(٣٧) التي قرأها على يحيى بن عدي ، شَرْح يحيى النَحْوي(٣٨) ، وهي في غاية الجودة والحسن والتحقيق . وكانت له(٣٩) عليها حواشٍ حصلَتْ بالمناظرة حالةَ القراءة(٤٠) ، وهي بخطّه(٤١) . وكان [خطّه] أشبه شيء بخطّ أبي عليّ ابن مُقْلة ، في القوّة والجَرَيان والطريقة . وكانت هذه النسخة في عشرة مجلّدات كبار .

---

٣٥ ب) لقد جرت مناظرة في التثليث والتوحيد ، بين يحيى بن عديّ وأحد المسلمين ، في مجلس هذا الوزير ، انظر أدناه ، في الفصل الثالث ، المؤلَّف رقم ١٠٨ وحاشية ٢٧ (ص ٥٤) .

٣٦) راجع ابن النديم ص ٤/٣٤١ : «كذا حكى **سيّدنا** أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى (أيده الله !) .

٣٧) هو كتاب «الطبيعة» لأرسطوطاليس .

٣٨) هو الفيلسوف القبطي الشهير Johannes PHILOPONOS آخر ممثل مدرسة الإسكندرية الأرسطوطالية . عاش في القرن السادس للميلاد . أما ما يحكى من خبره مع عمرو بن العاص ، فهو من باب الخرافة .

٣٩) أي ليحيى بن عدي .

٤٠) القراءة ، أي «الدراسة» (من «قرأ على») .

٤١) أي «بخط يحيى بن عدي» ، لا «بخط عيسى ابن الوزير» ، إذ الضمير عائد في هذه الفقرة إلى يحيى . وقد وصف القفطي خط يحيى بن عدي بالوضوح ، في مكان آخر (ص ١١/٣٦١ ــ ١٥) .

وقد حشّاها[٤٢] بعد ذلك جورجيس اليبرودي[٤٣] بشرح ثامسطيوس للكتاب »[٤٤].

٢ — **أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني المنطقي**، صاحب «صوان الحكمة». وهو الذي ترأس جماعة الفلاسفة في بغداد، بعد وفاة يحيى. ويبدو أنّ ابن النديم كان تلميذه زمناً، إذ يسمّيه مرّةً «شيخنا»[٤٥]. تُوفّي بعد سنة ٣٩١ ﻫ/١٠٠١ م[٤٦].

٣ — **أبو علي عيسى بن إسحق بن زُرعة**. وهو «أحد المتقدّمين في علم المنطق وعلوم الفلسفة، والنقلة المجوّدين»[٤٧]. وهو أخصّ تلاميذ يحيى، ومكمّل تعليمه في اللاهوت. وُلد سنة ٣٣١ ﻫ/٩٤٢ م، وتُوفّي سنة ٣٩٨ ﻫ/١٠٠٨ م[٤٨].

٤ — **أبو الخير الحسن بن سُوَار** ... المعروف بـ**ابن الخمّار**، «من أفاضل المنطقيين، ممّن قرأ على يحيى بن عدي، في نهاية الذكاء والفطنة والاضطلاع بعلوم أصحابه»[٤٩]. وهو الذي أوصل الينا تعليم يحيى في المنطق. وُلد سنة ٣٣١ ﻫ/٩٤٢ م، وتُوفّي سنة ٤٠٧ ﻫ/١٠١٧ م[٥٠].

---

٤٢) أي «أضاف عليها حواشي».

٤٣) هو أبو الفرج جورجيس بن يوحنا بن سهل بن إبراهيم اليبرودي، تلميذ أبي الفرج عبد الله بن الطيب (المتوفى سنة ١٠٤٣ م). طبيب مشهور ومدافع عن النصرانية. راجع ابن أبي أصيبعة ٢ ص ١٤٠ — ١٤٣. أنظر مقال يوسف نصرالله في مجلة ARABICA ٢٣ (١٩٧٦) ص ١٣ — ٢٢ (لاسيَّما ص ١٣ — ١٥ و١٨ — ١٩ و٢٢)، ومقال سمير خليل في مجلة ISLAMOCHRISTIANA ٢ (١٩٧٦) ص ٢٠١ — ٢٤٩ (لا سيَّما ص ٢٤٠ — ٢٤٢).

٤٤) راجع القفطي ص ٢٤٥/١ — ٩ (راجع ايضًا ص ١٤/٣٩ — ١٩).

٤٥) راجع ابن النديم ص ١٨/٣٣٦.

٤٦) راجع بروكلمن ج ١ (ط ٢) ص ٢٣٦ وملحق ١ ص ٣٧٧ — ٣٧٨. دائرة المعارف الاسلامية ج ١ (ط ٢) ص ١٥١ — ١٥٢ (ط. إنجليزية) أو ص ١٥٦ (من الطبعة الفرنسية). راجع تحقيق عبد الرحمن بدوي لكتاب «صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبي سليمان المنطقي السجستاني» (طهران ١٩٧٤) ص ٥ — ٧٤.

٤٧) راجع ابن النديم ص ٣٦٩ آخر سطر.

٤٨) راجع ابن النديم ص ٣٦٩ — ٣٧٠، والقفطي ص ٢٤٥ — ٢٤٦ (وقد نقله ابن العبري ص ٣١٥ — ٣١٦)، وابن أبي أصيبعة ١ ص ٢٣٥ — ٢٣٦. راجع جراف ٢ ص ٢٥٢ — ٢٥٦. وكتاب الأب كيرلس حداد (بيروت ١٩٧١): Cyrille HADDAD, *ʿIsā Ibn Zurʿa, philosophe arabe et apologiste chrétien* (Liban, Dar al-Kalima, 1971)

٤٩) راجع ابن النديم ص ١٠/٣٧٠ — ١٢.

٥٠) راجع ابن النديم ص ٢٦٥، وابن أبي أصيبعة ص ٣٢٢، وجراف ٢ ص ١٥٦ — ١٥٧.

٥ – **أبو علي بن السَمْح**، وكان له دكّان (إذ كان ورّاقاً) في باب الطاق في بغداد. وهو الذي دوّن تعليم يحيى في «السماع الطبيعي» لأرسطو. تُوفّي سنة ٤١٨ ﻫ/١٠٢٧ م.

٦ – أبو بكر **عبد الله** بن الحسن **القُومَسي**، وأصله من قرية قُومَسة بالقرب من إصفهان. كان كاتب نصر الدولة. لا ندري متى وُلد، ولا متى توفّي. وكثيراً ما يذكره أبو حيّان التوحيدي في مؤلّفاته.

٧ – أبو الحسن علي بن محمد **البديهي**. أصله فارسي، من شهر زور. ورد بغداد، وتلقّى علومه بها. وكان كثير التطواف بالبلاد. وقصد حضرة الصاحب بن عبّاد، وأقام عنده زمناً. وهو من أفاضل الشعراء، وإن هجاه أبو بكر الخوارزمي في رسالة عليه. توفّي نحو سنة ٣٨٠ ﻫ/٩٩٠ م.

٨ – **أبو حيّان** علي بن محمد **التوحيدي**، الفيلسوف والأديب، تلميذ أبي سليمان السجستاني، وعضو في مجلس يحيى بن عدي منذ سنة ٣٦٠ ﻫ/٩٧١ م. وقد ذكر في «المقابسات» وفي «الإمتاع والمؤانسة» كثيراً من أخبار معلّمه يحيى. توفّي نحو سنة ٤١٤ ﻫ/١٠٢٣ م.

٩ – أبو علي **أحمد بن** محمد **مسكوَيْه**، المتوفّى سنة ٤٢١ ﻫ/١٠٣٠ م، صاحب كتاب «الحوامل والشوامل» و «تهذيب الأخلاق»، وغيرهما (٥١).

١٠ – أبو علي **نظيف بن يُمْن**، القسّ والفيلسوف والرياضي والطبيب الملكي، مدير البيمارستان العَضُدي، الذي أسّسه عَضُد الدولة (٩٧٨ – ٩٨٣ م) في بغداد(٥٢). وله مقالة ممتازة في اتّفاق رأي النصارى في المسيح، طُبعت حديثاً(٥٣).

وجدير بالذكر أنّ تلاميذ يحيى بن عدي ينتمون إلى الدين الإسلامي (راجع رقم ١ و ٢ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩) والمسيحي (راجع رقم ٣ و ٤ و ٥ و ١٠) على السواء. والمسيحيون منهم من المذاهب الثلاثة: المذهب النسطوري (ابن الخمّار)، والملكي (نظيف بن يُمْن) واليعقوبي (ابن زرعة).

---

٥١) راجع ابا حيان التوحيدي: «كتاب الإمتاع والمؤانسة»، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ج ١ (القاهرة، الطبعة الثانية) ص ٣٣ – ٣٧.

٥٢) راجع ابن النديم ص ٣٧١/١٧ – ٢١، القفطي ص ٣٣٧ – ٣٣٨ (وقد نقله ابن العبري ص ٣٠٥)، ابن أبي أصيبعة ١ ص ٢٣٨ – راجع بروكلمن، ملحق ١ ص ٣٨٧، وجراف ٢ ص ٤٨ – ٤٩.

٥٣) راجع الأب سمير خليل: «مقالة للشيخ نظيف بن يمن المتطبب في اتفاق رأي النصارى رغم اختلاف عباراتهم»، في مجلة «رسالة الكنيسة» ٩ (المنيا ١٩٧٧) ص ١٠٧ – ١١٢.

٥ ـ مؤلفات يحيى المؤرّخة

إنّ ما توصّلنا إلى معرفته من معالم حياة أبي زكريا يحيى بن عدي قليل. فسعينا في طلب معلومات أخرى، مقتبسة من مؤلّفاته، المطبوعة والمخطوطة (وهذه هي الأغلبيّة الساحقة). فوجدنا ١١ تاريخاً، بين مقالة ورسالة وتعليم. وهي تُعيننا على متابعة فكر أبي زكريا الفلسفي. وإليك حصر بتلك التواريخ، مرتّبة ترتيباً تاريخياً.

١ ـ سنة ٣٢٨ هـ/٩٤٠م : «مقالة في التوحيد، المُنشأة في رجب سنة ٣٢٨» أي في أبريل أو مايو ٩٤٠م. وهي المقالة التي ننشرها في هذا الكتاب[٥٤].

٢ ـ سنة ٣٤١هـ/٩٥٢م : «أجوبة عن مسائل ابن أبي سعيد بن عثمان بن سعيد اليهودي الموصلي، صاحب بني عمران»، المؤرّخة في يوم الجمعة مستهلّ المحرّم سنة ٣٤١ هـ (= يوم ٢٩/٥/٩٥٢ م)[٥٥].

٣ ـ سنة ٣٤١هـ/٩٥٣م(؟) : «جواب مسألة وردت من الريّ في ذي القعدة من سنة إحدى [وأربعين][٥٦] وثلثمائة: هل يوجَد شخصُ زيدٍ [...] وجوداً ثانياً، أم ليس له وجود البتّة إلاّ في هذه الدفعة؟»[٥٧]. وهذا التاريخ يناسبُ مارس أو أبريل سنة ٩٥٣م.

٤ ـ سنة ٣٥٠ هـ/٩٦١م : «مقالة في تبيين غلط أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، في مقالته في الردّ على النصارى، أُنشئت في شهر رمضان سنة خمسين وثلثمائة»[٥٨]، أي في أكتوبر أو نوفمبر سنة ٩٦١م.

٥ ـ سنة ٣٥١هـ/٩٦٢م : قال المؤلّف: «رأيت، أنا يحيى بن عدي، رؤيا، في الليلة التي صبيحتها يوم السبت الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة إحدى وخمسين وثلثمائة، واليوم التاسع عشر من تمّوز»[٥٩]، أي يوم ١٩ يوليو سنة ٩٦٢م.

---

٥٤) راجع اندرس ٥/٣١، ص ٧١ – ٧٣.

٥٥) راجع اندرس ٧/٢، ص ٩٦ – ٩٨.

٥٦) من المستحيل أن تكون الرسالة وردت سنة ٣٠١ هـ، إذ كان يحيي في الواحدة والعشرين من عمره. فيجب ضرورةً إضافة عدد العشرات. ثم إن هذا جواب على رسالة وردت من الري، مما يشير إلى أن يحيى كان مشهورًا عندئذ، أي بعد وفاة شيخه أبي بشر متى بن يونس (٣٢٨ هـ/٩٤٠ م). ولما كان أول رسالة مؤرخة موجهة إليه تحمل تاريخ سنة ٣٤١ هـ (وهي التي ذكرناها في رقم ٢)، رأينا من الأرجح ألّا نقدم هذه الرسالة على تاريخ سنة ٣٤١ هـ، وربما كتبت سنة ٣٥١ هـ أو ٣٦١ هـ.

٥٧) راجع أندرس ٥/٢١، ص ٧٠.

٥٨) راجع أندرس ٥/٢٢، ص ٧٠ – ٧١.

٥٩) راجع أندرس ٨/١٢، ص ١٠٠ – ١٠١.

٦ – **سنة ٣٥٣ هـ/٩٦٤م :** إجابة عن ثلاث مسائل في العفّة ، ألّفها في ليلة الثلثاء ١٠ محرّم سنة ٣٥٣ هـ/ ، أي يوم ٢٨/١/٩٦٤ م [٦٠].

٧ – **سنة ٣٥٣ هـ/٩٦٤م :** « إجابة عن طلب سبب إكرام النصارى للصليب المقدّس ، وغير ذلك » ، سأله عنها صديقه أبو علي سعيد بن داديشوع ، سنة ٣٥٣ هـ[٦١] .

٨ – **سنة ٣٥٥ هـ/٩٦٥ – ٩٦٦م :** « مناقضة يحيى بن عدي لقرياقس بن زكريّا الحرّاني ، وردّ عليه ، من إبانة غلط النسطوريّة في هذه الرسالة ، ونقض حججهم من طريق المنطق »[٦٢] .

هذه المقالة موجودة في مخطوط البطريركية القبطية في القاهرة ، رقم ١٨٣ لاهوت . والمخطوط مؤرّخ في ٧ توت ١٥٠٠ للشهداء (= ١٥/٩/١٧٨٣ م) . إلاّ أنّ هذا النصّ[٦٣] منسوخ من نسخة أبي الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهنام ، المعروف بابن الخمّار[٦٤] ، وكان قد نسخهُ من دستور [٦٥] المؤلّف (أي شيخه أبي زكريّا يحيى بن عدي) المحرّر في محرّم سنة ٣٥٥ هـ (= من ٢٨/١٢/٩٦٥ إلى ٢٧/١/٩٦٦ م)[٦٦] .

٩ – **سنة ٣٥٥ هـ/٩٦٦م :** « شرح ما عَنّ لي من معاني ما أنفذه إليّ أبونا مار يوانيس الأسقف من القول المنسوب إلى إيراثاوس الطاهر ، في سنة خمس وخمسين وثلثمائة »[٦٧] .

١٠ – **سنة ٣٥٨ هـ/٩٦٩م :** « أجوبة عن ثلاث مسائل سأله عنها صديقُه أبو علي سعيد بن داديشوع ، في ذي القعدة سنة ثماني وخمسين وثلثمائة »[٦٨] ، المناسب ١٦/٩ إلى ١٥/١٠/٩٦٩ م .

---

٦٠) راجع أندرس ٣/٦ (ص ٨٦) و٨/٦٥ – ١ (ص ١٢٠) .

٦١) راجع أندرس ٨/٦٣ (ص ١١٩) . وذكره ابن النديم (ص ١٧/٣٤١) مترجمًا أسمه داديشوع . وقد يكون هذا ابنه .

٦٢) راجع أندرس ٨/٣٢ ، ص ١١٢ – ١١٣ .

٦٣) وقد أخطأ أندرس ، إذ نسب هذا التاريخ لمقالة أخرى (رقم ٨/٣٣ ، ص ١١٣ – ١١٤) .

٦٤) هو التلميذ الرابع المذكور أعلاه .

٦٥) « دستور » أي النص المكتوب بخط المؤلف (autographe)

٦٦) راجع جراف ٢ ص ٢٤٧ رقم ٣٧ . وانظر Georg GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, coll. *Studi e Testi* 134 (Vatican 1934), p. 232-234, N. 641 / 31^e.

٦٧) راجع أندرس ٨/٧٢ ، ص ١٢١ – ١٢٢ .

٦٨) راجع أندرس ٨/٧١ ، ص ١٢٠ – ١٢١ .

١١ ـ سنة ٣٦١ هـ/٩٧١ ـ ٩٧٢ م : « قال يحيى بن عدي ، في درس البديهي[٦٩] عليه ، سنة إحدى وستّين وثلثمائة ، وأنا[٧٠] حاضر : مبدأ الجوهر الصورة والمادّة ... »[٧١].

وجدير بالذكر أنّ الشيخ أبا زكريّا يحيى بن عدي كان ما زال قائماً بالتدريس ، وهو ابن ٧٩ سنة !

هذا ما استطعنا أن نتوصّل إليه من تواريخ الشيخ أبي زكريا يحيى بن عدي ، من خلال تعليمه وتأليفه . ويبدو من هذا العرض أنّ « المقالة في التوحيد » التي ننشرها هنا هي أوّل بحث مؤرّخ وضعه يحيى .

٦ ـ وفاة يحيى بن عدي

قال القفطي :

« مات الشيخ أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا الفيلسوف يوم الخميس لتسعٍ بقين من ذي القعدة ، سنة أربع[٧٢] وستّين وثلثمائة للهجرة ؛ وهو لثلاث عشرة من آبٍ ، سنة ألف ومائتين وخمس وثمانين للإسكندر[٧٣] . ودُفن في بيعة القطيعة[٧٤] ببغداد . وكان عمرُه إحدى وثمانين سنة شمسيّة .

« ورأيتُ في بعض التعاليق ، بخطّ مَن يُعنى بهذا الشأن : وفاته كانت في اليوم المقدّم ذكره ، من الشهر المقدّم ذكره ، من سنة ثلاث وستّين وثلثمائة »[٧٥] .

فقد مات إذاً يحيى يوم الخميس ١٣/٨/٩٧٤ م .

* * *

٦٩) بخصوص البديهي ، راجع ما قلناه عن تلاميذه ، وهو السابع منهم .

٧٠) أي « أنا أبا حيان التوحيدي » .

٧١) راجع أبا حيان التوحيدي : « كتاب المقابسات » (بداية المقابسة الرابعة عشرة) ، طبعة حسن السندوبي (القاهرة ١٣٤٧ هـ/١٩٢٩ م) ص ١٥٦/٥ ـ ٧ . وفي طبعة محمد توفيق حسين (بغداد ١٩٧٠) ص ١٠٤/٢ ـ ٣ .

٧٢) هذا خطأ ، وصوابه ما ذكره فيما بعد : سنة ٣٦٣ هـ .

٧٣) سنة ١٢٨٥ للإسكندر توافق سنة ٩٧٣ ـ ٩٧٤ م .

٧٤) « القطيعة » هي « قطعة أرض ملك أحد الوجهاء » ، في اصطلاح العراق . والقطيعة (مطلقًا) ببغداد هي « قطيعة أم جعفر » (أو « قطيعة زُبَيدة ») ، الواقعة شمال غرب بغداد . راجع أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ/١٠٧١ م) . « تاريخ بغداد » ، طبعة مصر سنة ١٣٤٩ هـ/١٩٣١ م ، ج ١ ، ص ٧١ و٩٣ و١١٠ ـ ١١١ و١٢١ .

٧٥) راجع القفطي ص ١٨/٣٦٣ ـ ٢/٣٦٤ . ونقل ابن العبري (ص ٢١/١٧٠ ـ ٢٢ من الطبعة الثانية) جزءًا من هذا النص .

وقال أبو العبّاس أحمد بن أبي أُصَيبعة، المتوفّى سنة ٦٦٨ هـ/١٢٧٠ م، في «عيون الأخبار»(٧٦):

«وقال الأمير أبو الوفاء المبشّر بن فاتك(٧٧): حدّثني شيخي أبو الحُسَين، المعروف بابن الآمديّ، أنّه سمع من أبي علي إسحق(٧٨) بن زُرعة(٧٩) يقول إنّ أبا زكريا يحيى بن عدي وصّى إليه أن يَكتُبَ على قبره، حين حضرَتْه الوفاة، وهو في بيعة مَرْ(٨٠) توما بقطيعة الرقيق(٨١)، هذين البيتين(٨٢):

رُبّ مَيْتٍ قَدْ صَارَ بِالْعِلْمِ حَيّا،
وَمُبَقّىً قَدْ مَاتَ جَهْلاً وَعَيّا.
فَاقْتَنُوا الْعِلْمَ، كَيْ تَنَالُوا خُلُوداً؛
لا تَعُدّوا الْحَيَاةَ فِي الْجَهْلِ شَيّا!»(٨٣).

٧٦) راجع ابن أبي أصيبعة ١ ص ١٧/٢٣٥ – ٢٢.

٧٧) توفي الأمير أبو الوفاء في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي (أي بعد يحيى بن عدي بنحو قرن). وهو صاحب كتاب «مختار الحكم، ومحاسن الكلم»، الذي ألفه سنة ٤٤٠ هـ/١٠٤٨ – ١٠٤٩ م.

٧٨) كذا، وصوابه «عيسى».

٧٩) توفي عيسى بن زرعة سنة ٩٤٢ هـ/١٠٠٨ م. وهو التلميذ الثالث المذكور أعلاه.

٨٠) أي: «مار».

٨١) في النص المطبوع: «الدقيق». و«قطيعة أم جعفر» (أو «القَطيعة»، كما قال القفطي) كانت تقع في شارع دار الرقيق. فعرفت فيما بعد، على أيام ابن أبي أصيبعة، بـ«قطيعة الرقيق» راجع

Jacob LASSNER, *The Topography of Baghdad in the early Middle Ages* (according to the Khaṭīb al-Baghdādī, coll. *Texts and Studies* (Detroit, 1970), p. 50, 77, 98-100, 237, 257-258, 286.

٨٢) من وزن الخفيف.

٨٣) لم يكن يحيى شاعرًا موهوبًا، إلا أنه حاول أن ينظم الشعر. وقد ذكر أبو حيان التوحيدي، في المقابسة ٨٩، بيتين ليحيى بن عدي، أراد أن يعارض بهما أبا الهيثم خالدًا بن يزيد الكاتب البغدادي، فأثار ضحك أصحابه! راجع «كتاب المقابسات»، طبعة حسن السندوبي (القاهرة ١٣٤٧ هـ/١٩٢٩ م) ص ١٤/٢٩٧ إلى ٩/٢٩٨، وطبعة محمد توفيق حسين (بغداد ١٩٧٠) ص ٦/٣٣٤ إلى ٣/٣٣٥. ونظم أيضًا يحيى بيتين، ضمنهما إجابته على السؤال الثاني لصديقه أبي علي سعيد بن داديشوع (راجع المؤلفات المؤرخة، رقم ٩. وقد ذكرهما الأب لويس شيخو في «شعراء النصرانية بعد الاسلام»، في مجلة «المشرق» ٢٣ (١٩٢٥) ص ٦٠٢، ثمّ في الجزء الثالث من كتابه بنفس العنوان (بيروت ١٩٢٧) ص ٢٥٦.

الفصل الثاني

أبو زكريّا يحيى بن عدي والكتب

إنّ المشكلة الأساسية التي يواجهها أيّ باحث هي « المكتبة ». بلا مكتبة ، لا بحث . وإذا كان الكتاب اليوم يعني « مطبوعاً » ، فكان يعني أمس « مخطوطاً » . كيف يحصل الباحث على مخطوطات ؟ وكيف يحصل على مخطوطات جيّدة ، محرّرة ؟ تلك هي المشكلة الدائمة .

ونتيجةً لذلك كان العلم عادةً محصوراً في فئة الأثرياء . ولم يكن يحيى بن عدي من هذه الفئة . فما الحلّ ؟ أمامه سبيلان : إمّا الالتحاق بأميرٍ أو مُحسنٍ ، يموّل عمله ومكتبته ، وإمّا القيام بعمل يسترزق به .

فنرى المأمون مثلاً يؤسّس « بيت الحكمة » ، نحو سنة ٨٣٢ م ، ويصرف على العلماء والأطبّاء والنَقَلة والفلاسفة . ونرى بني شاكر المنجّم (محمد وأحمد والحسن) يبذلون الرغائب ، ويُنفذون العلماء إلى بلاد الروم ليقتنوا الكتب . وقال أبو سليمان المنطقي السجستاني (أحد تلاميذ يحيى بن عدي) : « إنّ بني المنجّم كانوا يرزقون جماعة من النقلة (منهم حُنين ابن إسحق ، وحُبيش بن الحسن ، وثابت بن قرّة ، وغيرهم) في الشهر نحو خمس مائة دينار ، للنقل والملازمة »(١) .

ولكن ، أين المأمون ؟ وأين بنو شاكر ؟ ففي عصر يحيى بن عدي لم يكن أحد في بغداد يصرف على النقلة ! وقد يكون ذلك سبب سفر الفارابي إلى حلب ، والتحاقه بالأمير سيف الدولة ، واستيطانه هناك ، إذ كان هذا الأمير يُنفق على العلماء والشعراء والأدباء .

١ – يحي بن عدي ناسخ

أمّا يحيى بن عدي ، فلأسباب نجهلها فضّل المكوث في بغداد . واختار له نهجاً آخر . وإليك ما رواه عنه صديقُه ابن النديم :

« قال لي يوماً في الورّاقين(٢)، وقد عاتبتُه على كثرة نسخه . فقال :(٣)

« من أيّ شيء تعجب ، في هذا الوقت ؟ من صبري ؟! قد نسختُ بخطّي نسختين

---

١) راجع ابن النديم ص ٣٤٠/٤ – ٧ .

٢) أي في حي الوراقين ، ببغداد .

٣) ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) أضاف : « لي » .

من « التفسير » للطبري(٤) ، وحملتهما إلى ملوك الأطراف . وقد كتبتُ من كتب المتكلّمين ما لا يُحصى . ولعهدي بنفسي ، وأنا أكتب في اليوم والليلة مائة ورقة ، وأُقِلّ ! »(٥) .
فكان إذاً يحيى ينسخ الكتب ، ويحملها إلى ملوك الأطراف ، كي يعيش ويقتني كتباً . وشهد له القفطي أنّه « كان يكتب خطّاً قاعداً بيّناً »(٦). وقال : « وكان ملازماً للنسخ بيده ، كتب الكثير من كلّ فنّ »(٧) .

فلو كان يكتب لفائدته الخاصّة ، ما كان لينسخ « من كلّ فنّ » ، بل من فنّ المنطق والفلسفة فقط ، أو من فنّ الكلام .

ولا شكّ أن يحيى كان في حاجة دائمة إلى الدنانير ، كما سنرى في المقطع التالي . حتّى إنّه نقل كتاباً لتلميذه أبي سليمان السجستاني . قال ابن النديم : « وقال الشيخ أبو سليمان إنه استنقل(٨) هذا الكتاب(٩) أبا زكريّا ، بتفسير الإسكندر الأفروديسي : نحو ثلاث مائة ورقة »(١٠) .

وقد يكون السبب في استغراب ابن النديم كون الشيخ الفيلسوف يحيى بن عدي ، أستاذ جماعة المنطقيين في بغداد ، يعمل كناسخ ، بل ينسخ كتباً لتلامذته !

٢ – يحي بن عدي واقتناء الكتب

قلنا إنّ أبا زكريّا كان محتاجاً باستمرار إلى مال لاقتناء الكتب . وكان الكتاب غالياً ،

---

٤) لقد طُبع تفسير أبي جعفر الطبري في القاهرة في ٣٠ (ثلاثين) مجلدًا !

٥) ابن النديم ص ٣٦٩/٨ – ١٢ . وقد ذكره بالحرف الواحد ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٣٥/١٣ – ١٧ . أما القفطي ، فذكره بشيء من التصرف (راجع ص ٣٦١) . وعنه أخذ ابن العبري (ص ٢٩٧) . وقد ذكره PERIER ص ٦٠ حاشية ١ .

٦) راجع القفطي ص ٣٦١/١٤ .

٧) راجع القفطي ص ٣٦١/١٣ .

٨) أي : « طلب من أبي زكريا يحيى بن عدي أن ينقله » . ومعنى « نقل » في هذا العصر : « ترجم » . وفي اعتقادنا أن يحيى نقل الكتاب ، ونسخه .

٩) هو كتاب « قاطيغورياس » لأرسطو . راجع أندرس رقم ٢١/١ (ص ٢٥) و٤١/١ (ص ٢٨) .

١٠) راجع ابن النديم ص ٣٤٨/٤ – ٦ . أما القفطي ، فقد ذكر ذلك ، ولكنه حرَّف النص ولم يفهمه . قال : « وقال أبو سليمان المنطقي السجستاني : استنقل هذا الكتاب أبو زكريا يحيى بن عدي ، بتفسير الأفروديسي (يعني الإسكندر) في نحو ثلاث مائة ورقة » . فجعل يحيى بن عدي فاعلا ، لا مفعولا . راجع القفطي ص ٣٥/١٠ – ١٢ .

إذ كانت من كل كتاب نُسخ معدودة . وقد فاتته أَكثر من فرصة ، بسبب ضيق الميزانية . ونضرب هنا مثالين على ذلك ، ذكرهما ابن النديم .

* * *

« قال أبو زكريا يحيى بن عدي : « إنّ شرح الإسكندر[١١] للسماع[١٢] كلّه ، ولكتاب البرهان[١٣] ، رأيتُه في تركة إبراهيم بن عبد الله الناقل[١٤] النصراني[١٥] . وإنّ الشرحَين عُرِضا عليّ بمائة دينار وعشرِين ديناراً[١٦] .

« فمضيتُ لأحتال في الدنانير . ثم عدتُ ، فأصبتُ[١٧] القومَ قد باعوا الشرحَين ، في جملة كتبٍ ، على رجلٍ خراساني ، بثلاثة آلاف دينار ! » .

ثمّ أضافَ ابن النديم : « وقال لي غيره ، ممّن أثِق به ، إنّ هذه الكُتب كانت تُحمَل في الكَمْ[١٨] »[١٩] .

وقد ذكر القفطي هذه القصّة ، وعلّق عليها قائلاً : « قلتُ : فانظر إلى همّة الناس، في تحصيل العلوم، والاجتهاد في حفظها ! واللهِ ، لو حضرت هذه الكتب المشار إليها في زمننا هذا ، وعُرِضت على مدّعي علمها ، ما أَدّوا فيها عُشْر معْشار ما ذُكر ! »[٢٠].

* * *

وروى أيضاً ابن النديم : « وقال أبو زكريّا[٢١] إنّه التمس من إبراهيم بن عبد الله

---

١١) هو الإسكندر الأفروديسي ، الذي توفي نحو سنة ٢٠٠ م . وهو من مفسري أرسطوطاليس .

١٢) أي « السماع الطبيعي » لأرسطوطاليس ، وهو كتاب « الطبيعة » .

١٣) هو كتاب « أبودقطيقا » أو « أنالوطيقا الثاني » لأرسطوطاليس .

١٤) وفي طبعة فلوجل G. FLÜGEL « الناقد » ، وهو خطأ . وقد تبعه بيارد دودج B. DODGE في ترجمته للفهرست ، سنة ١٩٧٠ ، وأندرس في كتابه عن يحيى (ص ٢٦) .

١٥) هو مترجم لبعض كتب أرسطوطاليس . منها الكتاب الثامن من « طوبيقا » ، وكتاب « الخطابة » . راجع ابن النديم ص ٣٤٩/٤ و٢١ ، والقفطي ص ٣٦ و٢٠/٣٧ و٨/٥٤ .

١٦) الدينار الذهبي مثقاله ٤،٤١٤ جرامًا . و١٢٠ دينارًا تساوي ٥٣٠ جرام ذهب .

١٧) « أصاب » عند ابن النديم ، تعني « وجد » .

١٨) « في الكَمْ » ، أي « بالجملة » . وقد قرأها جميع المستشرقين (Flügel, Lippert, Dodge, ...) « في الكُمّ » !

١٩) راجع ابن النديم ص ٢/٣٥٤ – ٧ .

٢٠) راجع القفطي ص ١٦/٥٤ – ١٩ . والقصة مذكورة ص ٨/٥٤ – ١٣ . ذكره أيضًا PERIER ص ٦٢ حاشية ٢ .

٢١) وهي كنية يحيى بن عدي .

فص"[٢٢] سوفسطيقا ، وفص" الخطابة ، وفص" الشعر[٢٣] ، بنقل إسحاق [٢٤] ، بخمسين ديناراً . فلم يبعها . وأحرقها[٢٥] وقتَ وفاته ! »[٢٦] .

٣ – مكتبة يحيي الفلسفية

قال ابن أبي أُصيبعة ، في كلامه عن يحيى بن عدي : « وكان كثير الكتابة ، ووجدتُ بخطّه عدّة كتب » [٢٧] .

ومَن تصفّح « فهرست » ابن النديم ، في الفنّ الأوّل من المقالة السابعة[٢٨] ، أيقن أنّ قسطاً كبيراً من معلوماته مقتبسٌ من مكتبة يحيى بن عدي .

فكان أبو زكريا ينسخ كتباً في جميع الفنون ، حسب طلب المثقّفين ، ليبيعها ويقتني بالدنانير كتباً فلسفية ، من عند المترجم نفسه ، كما رأينا . وذكر أيضاً ابن النديم أنّه رأى عند يحيى عدّة مقالات فلسفية بخطّ إسحاق بن حُنين[٢٩] .

واذا لم يستطع يحيى اقتناء نسخة فلسفية مكتوبة بخطّ ناقلها ، كان ينسخها بنفسه ، ليتجنّب أخطاء النسّاخ . وقد حاولنا حصر كتب مكتبته الشخصية . فوُفّقنا إلى حدٍ ما . وإليك لائحة ممّا استطعنا ضبطه من مكتبته .

١ – قال ابن النديم : « رأيتُ بخطّ يحيى بن عدي « سوفسطس »[٣٠] ، ترجمة إسحاق ، بتفسير ألمفيدورس[٣١] » [٣٢] .

---

٢٢) « الفص » هو « نص » الكتاب ، مميزًا عن « التفسير » .

٢٣) هذه الكتب الثلاثة لأرسطوطاليس .

٢٤) هو إسحاق بن حنين ، المتوفى سنة ٢٩٨ هـ/٩١٠ م .

٢٥) وفي رواية القفطي : « وأحرقوها » .

٢٦) راجع ابن النديم ص ٣٥٤/٧ – ٩ ، والقفطي ص ٥٤/١٣ – ١٦ .وقد ذكرها أيضًا PERIER ص ٦٢ حاشية ٣ .

٢٧) راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٣٥/١٢ – ١٣ .

٢٨) راجع ابن النديم ص ٣٣١ – ٣٧٠ : « في أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين » .

٢٩) راجع ابن النديم ص ٣٥٢/٢٢ – ٢٤ . أنظر فيما بعد ص ٤٤ رقم ١٢ .

٣٠) وهو كتاب لأفلاطون .

٣١) في الطبعة : « الامقيدورس » ، وهي غلطة شائعة . واسمه OLYMPIODOROS وقد عاش في القرن السادس الميلادي .

٣٢) راجع ابن النديم ص ٣٤٤/٧ – ٨ . ويبدو أن ما ذكره ابن النديم في ص ٣٤٤/١٧ – ١٨ هو نفس الكتاب .

٢ ــ قال ابن النديم : « كتاب « المناسبات » ، من خطّ يحيى بن عدي »[٣٣] .
٣ ــ قال ابن النديم : « كتاب « طيماوس »[٣٤] ، يتكلم عليه فلوطرخس[٣٥] ، من خطّ يحيى »[٣٦] .
٤ ــ قال ابن النديم : «وترجم إبراهيم بن الصلْت[٣٧] المقالة الأولى من هذا الكتاب[٣٨] . رأيتها بخطّ يحيى بن عدي »[٣٩].
٥ ــ قال ابن النديم : « ولنيقولاوس[٤٠] اختصار لهذا الكتاب[٤١] ، من خطّ يحيى بن عدي »[٤٢] .

---

٣٣) راجع ابن النديم ص ١٤/٣٤٤ . والكتاب منسوب إلى أفلاطون ، ولا ندري أي مؤلف من مؤلفاته مقصود هنا .

٣٤) هو كتاب Timée لأفلاطون .

٣٥) مناقشة الفيلسوف PLUTARQUE هي المعروفة باسم De Animae Procreatione in Timaeo

٣٦) راجع ابن النديم ص ١٦/٣٤٤ – ١٧ .

٣٧) عاش في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي ، ونقل من اليوناني إلى العربي بعض الكتب الفلسفية . راجع ابن النديم (في ٥ مواضع) ، والقفطي (ص ١١/٣٩ و٩/٩٨ و١٧/١٣٠ و٣/١٣١) ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٥ . وقد ذكر جراف مدافعًا عن النصرانية اسمه يوحنا بن الصلت (جراف ج ٢ ص ١٤٩ – ١٥٠) . وقد طبع القس بولس سباط مقالات دينية وفلسفية لإسحاق النينوي ترجمها إلى العربية حنون بن يوحنا بن الصلت في القرن التاسع الميلادي (راجع جراف ٢ ص ١٥٠ – ١٥١) . وربما كان حنون هو إبراهيم المذكور هنا والله أعلم .

٣٨) يعني كتاب « السماع الطبيعي » (أو « الطبيعة ») لأرسطوطاليس .

٣٩) راجع ابن النديم ص ٣٥٠/السطر الأخير إلى ١/٣٥١ .

٤٠) قد يكون نيقولاوس الدمشقي . وهو مؤرخ وفيلسوف ، ولد في دمشق نحو سنة ٦٤ ق م ، فقدت معظم مؤلفاته ، ولم تصل إلينا منها سوى مقتطفات . وأغلب الظن أن المقصود هنا نيقولاوس الخطيب (le Rhéteur) ، الذي ولد في ميرا نحو سنة ٤٣٠ م ، وله مؤلفات عديدة . راجع PAULY-WISSOWA, XVII 1 (1936) col. 424-457

٤١) يعني كتاب « الحيوان » لأرسطوطاليس .

٤٢) راجع ابن النديم ص ٩/٣٥٢ – ١٠ .

٦ — قال ابن النديم : « وفسّر سوريانوس[٤٣] لمقالة الباء[٤٤]، وخُرّجت عربيّاً . رأيتها بخطّ يحيى بن عدي ، في فهرست كتبه »[٤٥] .

٧ — قال ابن النديم : « ومن كتب أرسطاليس نُسَخٌ من خطّ يحيى بن عدي ، من فهرست كتبه »[٤٦] .

٨ — قال ابن النديم : « ديافرطيس[٤٧] . من خطّ يحيى بن عدي : رسالته إلى ديمقراطيس[٤٨] في إثبات الصانع[٤٩] »[٥٠]

٩ — قال ابن النديم : « الأفروديسي[٥١] . وما له من الكتب ، قرأتُه بخطّ يحيى بن عدي . كتاب تفسير كلام أرسطاليس في الهالة وقوس قزح[٥٢] ، نقله ثابت بن قُرّة[٥٣] »[٥٤] .

---

٤٣) سوريانس (Syrianus) فيلسوف من القرن الخامس الميلادي .

٤٤) أي « مقالة الباء من كتاب الحروف » وهو « كتاب ما بعد الطبيعة » (Métaphysique) لأرسطوطاليس .

٤٥) راجع ابن النديم ص ١٨/٣٥٢ — ١٩ .

٤٦) راجع ابن النديم ص ٢٠/٣٥٢ — ٢١ .

٤٧) كذا في النص المطبوع . وأغلب الظن أنه ثاوفرسطس (THEOPHRASTE) راجع PERIER ص ٦١ حاشية ١ .

٤٨) هذا الفيلسوف ليس DEMOCRATE ، كما ظن البعض (جراف وغيره) ، وإنما هو DEMOCRITE راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٣ .

٤٩) ذكر ابن أبي أصيبعة هذا الكتاب ، إذ قال : « ثاوفرسطس (وقيل إنه منحول إليه) : كتاب إلى دمقراط في التوحيد » (ج ١ ص ٦٩) .

٥٠) راجع ابن النديم ص ١/٣٥٦ — ٢ .

٥١) في النص المطبوع : « اثافروديطس » . وهذا بلا شك خطأ . راجع Périer ص ٦١ حاشية ٢ .

٥٢) وقد اعتنى الإسكندر الأفروديسي بهذه المواضيع ، بدليل الكتابين اللذين تُرجما إلى العربية :

(١) « كتاب في أن الإبصار لا يكون إلا بشعاعات تنبث من العين . والرد على من قال بانبثاث الشعاع . مقالة » ،

(٢) « كتاب اللون . مقالة »

راجع ابن النديم ص ١٥/٣٥٤ — ١٦ .

٥٣) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الصابي . ولد في حران سنة ٢٢١ هـ/٨٣٦ م (وقيل نحو سنة ٢١٩ هـ/٨٣٤ م) وتوفي في بغداد في ٢٦ صفر ٢٨٨ هـ (= ١٨/٢/٩٠١ م) . من كبار الرياضيين والفلكيين ، فضلا عن أنه طبيب وفيلسوف . له عشرات المؤلفات . راجع بروكلمن ج ١ ص ٢١٧ — ٢١٨ والملحق ج ١ ص ٣٨٤ — ٣٨٦ .

٥٤) راجع ابن النديم ص ٣/٣٥٦ — ٥ .

١٠ – قال ابن النديم : « ولألمفيدورس[٥٥] تفسير سرياني [لكتاب النفس لأرسطوطاليس] . قرأتُ ذلك بخطّ يحيى بن عدي »[٥٦] .

١١ – قال ابن النديم ، في الكلام عن كتاب الحيوان لأرسطوطاليس : « وقد يوجَد سرياني [كذا] ، نقلاً قديماً أجود من العربي . وله جوامع[٥٧] قديمة . كذا قرأتُ بخطّ يحيى بن عدي ، في فهرست كتبه »[٥٨] .

هذه كلّها كتب نسخها يحيى بن عدي بخطّه . وهي بعض ما نسخه ، إذ هي الكتب التي قرأها أو رآها ابن النديم عنده .

١٢ – وقد اقتنى يحيى كتاباً نفيساً ، مكتوباً بخطّ إسحاق بن حنين ، ذكره أيضاً ابن النديم ، قال : « وكان عند أبي زكريّا[٥٩] ، بخطّ إسحاق بن حُنين ، عدّة مقالات بتفسير ثامسطيوس ، خُرّجت[٦٠] سرياني [كذا] : كتاب « المرآة » (ترجمة الحجّاج بن مطر[٦١]) ، كتاب «أثولوجيا»[٦٢] (وفسّره الكندي[٦٣]) »[٦٤].

---

٥٥) في الطبعة : « وللامقيدورس » .وقد فهمها PERIER (ص ٣١ حاشية ٤ ، وص ٦٠) MACIDORE . والحقيقة أنه OLYMPIODOROS راجع حاشية ٣١ من هذا الفصل .

٥٦) راجع ابن النديم ص ٢٢/٣٥١ – ٢٣ .

٥٧) « الجوامع »(SUMMARIA)هي ملخصات في غاية الإيجاز .

٥٨) راجع ابن النديم ص ٨/٣٥٢ – ٩ .

٥٩) هذه كنية يحيى بن عدي .

٦٠) في النص المطبوع : « وخرجت » .

٦١) هو الحجاج بن يوسف بن مطر (أي مطران) الحاسب الوراق . مترجم مسيحي ، عاش في بغداد في أواخر القرن الثاني / الثامن وصدر القرن الثالث /التاسع . له نقول لمؤلفات رياضية وفلكية لأقليدس وغيره . وقد ترجم «كتاب العناصر» مرتين : الأولى لهارون الرشيد ، والثانية للمأمون (١٩٨ – ٢١٨ هـ/٨١٣ – ٨٣٣ م) ، على ما ذكر القفطي ص ٣/٦٤ . وهو صاحب «كتاب المجسطي » . راجع بروكلمن ج ١ ص ٢٠٣ والملحق ج ١ ص ٣٦٣ . ودائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة العربية الثانية (المعتمدة على الطبعة الأوروبية الأولى) ج ١٣ (القاهرة ، دار الشعب ١٩٧٦) ص ٣٦٨ .

٦٢) كتاب « أثولوجيا » أو « الربوبية » كتاب منحول إلى أرسطوطاليس ، يعرف باسم Théologie d'Aristote يعتمد أساسًا على الكتاب الرابع والخامس والسادس من « تساعية » أفلوطين (Ennéades de Plotin) . ترجمه من السريانية عبد المسيح بن عبد الله ابن ناعمة الحمصي ، نحو سنة ٢٢٠ هـ/٨٣٥ م ، للخليفة المعتصم (٢١٨ – ٢٢٧ هـ/٨٣٣ – ٨٤٢ م) . راجع بروكلمن ج ١ ص ٢٠٣ – ٢٠٤ والملحق ج ١ ص ٣٦٤ – ٣٦٥ .

٦٣) هو « فيلسوف العرب » الشهير ، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي . توفي نحو سنة ٢٥٠ هـ/٨٦٤ م .

٦٤) راجع ابن النديم ص ٢٢/٣٥٢ – ٢٤ .

الفصل الثالث

مؤلّفات يحيى بن عدي

إنّ الشيخ أبا زكريا يحيى بن عدي فيلسوف أرسطوطالي ، بل رئيس المدرسة الأرسطوطالية في عصره ، كما رأينا في الفصل الأوّل . وكان كثير النسخ والنقل والتأليف .

وتشمل مؤلّفاته فنوناً عديدة ، إلاّ أنّ الطابع الفلسفي غالب عليها . فإذا فسّر الإنجيل ، فسّره تفسيراً رمزيّاً فلسفيّاً ؛ وإذا فسّر الآباء ، فسّرهم طبقاً لمقولات أرسطو ؛ وإذا أوضح مفهوم التوحيد ، اعتمد على « السماع الطبيعي » أو على « كتاب الحروف » لأرسطو ؛ وإذا شرح معنى الثالوث ، طبّق عليه ثلاثيّة أرسطو : العقل والعاقل والمعقول ، أو ثلاثيّة ابروقلس (PROCLUS) : الجود والقدرة والحكمة (كما نرى في « المقالة في التوحيد » التي ننشرها هنا) .

أوّلاً – تقدُّم الأبحاث في هذا المجال

١ – الفهارس القديمة

وقد ذكر ابن النديم ثلاثة مؤلّفات ليحيى بن عدي . قال : « وله من الكتب ، والتفاسير ، والنقول :

« ١ – كتاب تفسير كتاب طوبيقا لأرسطاليس[١] ؛

« ٢ – مقالته في البحوث الأربعة[٢] ؛

« ٣ – كتاب رسالته في نقض حُجج كان أنفذها الرئيس [كذا] في نصرة قول القائلين بأنّ الأفعال لله تعالى والاكتساب للعبد[٣] »[٤] .

---

١) راجع لائحتنا رقم ٢٥ (= أندرس ١٤/٢) . وقد ذكر ابن النديم هذا الكتاب فيما سبق ، راجع ص ٣٤٩/٤ – ١٠ .

٢) راجع لائحتنا رقم ٣٣ (= أندرس ١٢/٣) .

٣) راجع لائحتنا رقم ٨١ (= أندرس ٣٦/٥) .

٤) راجع ابن النديم ص ٣٦٩/١٣ – ١٦ .

أمّا القفطي ، فذكر ٤٩ مؤلّفاً ، ممّا استطاع الحصول عليه . فتناقل الباحثون المُحدّثون هذه القائمة(٥) .

أمّا ابن أبي أُصَيْبعة، فلم يذكر إلاّ سبعة من مؤلفات يحيى (٥ب) .

٢ ــ أبحاث المستشرقين

وأوّل مَن حاول إحصاء مؤلّفات يحيى وذكر المخطوطات التي تحويها أغسطين بيرييه Augustin PÉRIER . فقدّم سنة ١٩٢٠ بحثاً شاملاً عن مؤلفات يحيى(٦) ، ذكر فيه ٤١ مؤلّفاً لاهوتيّاً دفاعيّاً ، و ٦٠ مؤلّفاً فلسفيّاً (بين نقل وتأليف) . لكنه كان يتحسّر على فقدان معظم هذه المؤلفات الفلسفية .

ثم جاء جورج جراف Georg GRAF ، وقدّم سنة ١٩٤٧ جرداً لمؤلّفات يحيى الدينية ، من لاهوت ودفاع وأخلاق وتفسير وغيرها . فعدّد ٤٩ كتاباً أو مقالة ، وذكر المخطوطات التي تحويها ، والطبعات والأبحاث الخاصّة بها(٧) .

وأخيراً جاء جرهارد أندرس Gerhard ENDRESS ، فوضع كتابه الشامل عن مؤلّفات يحيى بن عدي ، سنة ١٩٧٧ ، وقع في ١٦٠ صفحة(٨) . فجدّد معلوماتنا عن مؤلّفات يحيى الفلسفية تجديداً تامّاً ، إذ اكتشف في مكتبات طهران وتركيا والهند والاتحاد السوفياتي ، وغيرها من مكتبات الشرق الإسلامي ، جزءاً كبيراً ممّا كان يُعتقد مفقوداً . وأعطى المراجع الكاملة لكل نصّ ، وحلّله بغاية الدقّة . فجاء كتابه تحفةً للباحث . أمّا بخصوص المؤلّفات الدينية ، فلم يجدّد الموضوع ، إذ بقي مرجعه الأساسي بحث جورج جراف ، لكنّه أكمَلَ معلومات مَن سبقه .

٣ ــ قائمتنا لمؤلفات يحيى

فنكتفي هنا بذكر هذه المؤلفات باختصار . وقد اعتمدنا كتاب أندرس ، الذي أصبح الآن المرجع الأساسي ، وأشرنا إلى رقم كل مؤلّف في قائمته . إلاّ أننا أدخلنا بعض التعديلات على قائمته ، وأضفنا بعض العناوين .

---

٥) راجع القفطي ص ٣٦١ – ٣٦٣ .

٥ ب) راجع ابن أبي أصيبعة ص ٢٣/٢٣٥ – ٢٨ .

٦) راجع PERIER ص ٦٦ – ٨٠ .

٧) راجع جراف ٢ ص ٢٣٣ – ٢٤٩ .

٨) راجع كتاب أندرس .

وزيادةً للفائدة أشرنا إلى حالة كل نصّ، بإيجاز، بوضع بعض العلامات بعد كل عنوان. وإليك رموز تلك العلامات:

ف = مفقود
خ = مخطوط
ق = سيُطبع عن قريب
ط = مطبوع – و (ط) = مطبوع جزئياً
ت = مترجم (إلى لغة أوروبية)

فتوصّلنا في النهاية إلى ١٤١ مؤلّفاً، قسمناها إلى عشرة أقسام. وقد استوحينا تبويب أندرس فيما يخصّ الفلسفة، وإن لم نتبعه كلياً. وقدّمنا تبويباً جديداً للمؤلفات الدينيّة، اعتماداً على ما قرأناه من النصوص ذاتها.

وإليك عناوين الأقسام العشرة:

القسم	رقم
١ – ترجمات فلسفية	رقم ١ – ١٩
٢ – تفاسير لأرسطو ومفسّريه	٢٠ – ٣١
٣ – مقالات في المنطق	٣٢ – ٥٣
٤ – مقالات علمية: طبيعة، رياضيّات، طبّ	٥٤ – ٦٨
٥ – علم الكلام وما بعد الطبيعة	٦٩ – ٨٣
٦ – الأخلاق	٨٤ – ٨٩
٧ – صدق الإنجيل وتفسير بعض آياته	٩٠ – ١٠١
٨ – التوحيد والتثليث	١٠٢ – ١١٣
٩ – التأنّس	١١٤ – ١٣٢
١٠ – لاهوتيّات	١٣٣ – ١٤١

ثانياً: ذكر مؤلفات يحيى

١ – ترجمات فلسفيّة

العنوان	ENDRESS	
١ – النواميس لأفلاطون	1.11	ف
٢ – طيماوس لأفلاطون (أصلحه)	1.12	ف
٣ – قاطيغورياس لأرسطو	1.21	خ
٤ – طوبيقا لأرسطو	1.22	خ
٥ – سوفسطيقا لأرسطو	1.23	ط
٦ – السماع الطبيعي لأرسطو (كتاب ١ – ٢)	1.24	ف
٧ – النفس لأرسطو	1.25	خ

٨ – ما بعد الطبيعة لأرسطو (كتاب ميم)	1.26	ف
٩ – ما بعد الطبيعة لأرسطو (كتاب لام – فقرات)	1.26	ط
١٠ – الشعر لأرسطو	1.27	ف
١١ – ما بعد الطبيعة لتاوفرسطس	1.31	ق
١٢ – تفسير قاطيغورياس أرسطو ، للإسكندر الأفروديسي	1.41	ف
١٣ – تفسير السماع الطبيعي ، للإسكندر الأفروديسي	1.42	ف
١٤ – تفسير السماء لأرسطو ، للإسكندر الأفروديسي	1.43	ف
١٥ – شرح الآثار العلوية لأرسطو ، للإسكندر الأفروديسي	1.44	ف
١٦ – شرح السماء لأرسطو ، لثامسطيوس[٩] (أصلحه)	1.51	ف ت
١٧ – شرح الكون والفساد ، لألمفيدورس (أصلحه)	1.61	ف
١٨ – الفلاحة الرومية ، تأليف الحكيم قسطوس بن إسكوراسكينة [كذا][١٠]	1.71	ف
١٩ – مقالة صغيرة في فهريمطرس[١١] الأرض	1.72	ط

٢ – تفاسير لأرسطو ومفسّريه

٢٠ – تفسير منطق أرسطو	2.10	ط
٢١ – حواشٍ على قاطيغورياس أرسطو	2.11	خ
٢٢ – حواشٍ على كتاب العبارة لأرسطو	2.12	خ
٢٣ – تفسير أنالوطيقا الأولى	2.13	(ط)
٢٤ – تفسير أنالوطيقا الثاني	2.13	(ط)
٢٥ – تفسير طوبيقا لأرسطو	2.14	ف
٢٦ – شرح كتاب سوفسطيقا لأرسطو	2.15	ف
٢٧ – حواشٍ على إيساغوجي فرفوريوس	2.16	(ط)
٢٨ – عدّة مسائل في إيساغوجي فرفوريوس	3.21	ف

٩) ذكر أبو الفتوح أحمد بن محمد ابن الصلاح (المتوفي سنة ٥٤٨ هـ/١١٥٣ م) بعض فقراته ، والباقي مفقود. وقد تُرجم الشرح من العربي إلى العبري سنة ١٢٨٤ م ، ثم من العبري إلى اللاتيني في القرن السادس عشر ، وطبعت الترجمتان (العبرية واللاتينية) سنة ١٩٠٢ ، بينما الأصل العربي مفقود !

١٠) هو CASSIANUS BASSUS SCHOLASTICUS

١١) هذه كلمة يونانية (= PERIMETRE) أي «محيط الدائرة».

٢٩ — تفسير السماع الطبيعي لأرسطو — 2.21 — ط

٣٠ — تفسير المقالة الأولى (= ألف الصغرى) من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو — 2.31 — ط

٣١ — شرح معاني مقالة الإسكندر الأفروديسي في الفرق بين الجنس والمادّة — 2.41 — خ

٣ — مقالات في المنطق

٣٢ — مقالة في البحوث الخمسة عن الرؤوس الثمانية — 3.11 — ف

٣٣ — مقالة في البحوث الأربعة العلمية ، عن صناعة المنطق . وهي : هل هي ؟ وما هي ؟ وأيّ شيء هي ؟ ولِمَ هي ؟ — 3.12 — ط ت

٣٤ — مقالة في أنـيّة صناعة المنطق ، وماهيّتها ، ولِميّتها — 3.13 — ف

٣٥ — مقالة في تبيين فضل صناعة المنطق — 3.14 — ف

٣٦ — قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق — 3.14.1 — خ

٣٧ — مقالة في تبيين الفصل بين صناعتيّ المنطق الفلسفي والنحو العربي — 3.15 — ط ت

٣٨ — ما كتب به إلى أبي حاتم بن جعفر السجستاني ، في الحاجة إلى معرفة ماهيّة الجنس والفصل والنوع والخاصّة والعـرَض في معرفة البرهان . — 3.22 — خ

٣٩ — مقالة في تبيين أنّ الشخص اسم مشترك — 3.23 — خ

٤٠ — مقالة في أنّ المقولات عشر ، لا أقلّ ولا أكثر — 3.31 — ف

٤١ — مقالة في أنّ حرارة النار ليست جوهراً للنار — 3.32 — ف

٤٢ — مقالة بينه وبين إبراهيم بن عدي الكاتب ، ومناقضته في أنّ الجسم جوهر وعـرَض — 3.33 — ف

٤٣ — مقالة في جواب إبراهيم بن عدي الكاتب — 7.4 — ف

٤٤ — مقالة في أنّ العـرَض ليس هو جنساً للتسع المقولات العـرَضيّة — 3.34 — خ

٤٥ — مقالة في قسمة الأجناس الستّة التي لم يقسمها أرسطوطاليس إلى أجناسها المتوسّطة وأنواعها وأشخاصها . — 3.35 — ف

٤٦ — مقالة في أنّ الكَمْ ليس فيه تضادّ — 3.36 — ف

٤٧ — كتاب في تبيين أنّ للعدد والإضافة ذاتين موجودتين في الأعداد — أو « مقالة في العدد والإضافة » — 3.37 — خ

٤٨ — مقالة في نهج السبيل إلى تحليل القياسات — 3.41 — ف

٤٩ ـ مقالة في المُخرَسات المُبطلة لكتاب القياس[١٢]	3.42	ف
٥٠ ـ رسالة في وجوه قول القائل « القائم غير القاعد »[١٣]	3.51	ف
٥١ ـ تعاليق عدّة عن أبي بشر متّى ، في أمورٍ جرت بينهما في المنطق	3.52	ف
٥٢ ـ تعاليق عدّة (يحتوى على ٦٠ تعليقاً على كتاب « المقولات » وكتاب « العبارة » لأرسطو) [١٤]	7.1	خ
٥٣ ـ أجوبة (وعددها ١٢) عن مسائل ابن أبي سعيد بن عثمان بن سعيد اليهودي	7.2	خ

٤ ـ مقالات علميّة : طبيعة ، رياضيّات، طبّ

٥٤ ـ مقالة في الكلّ والأجزاء	4.11	خ
٥٥ ـ مقالة في تبيين أنّ كلّ متّصل إنّما ينقسم إلى منفصل ، وغير ممكن أن ينقسم إلى ما لا ينقسم	4.21	خ
٥٦ ـ القول في أنّ كلّ متّصل فإنّه ينقسم إلى أشياء تنقسم دائماً بغير نهاية	4.22	خ
٥٧ ـ قول في الجزء الذي لا يتجزّأ	4.23	خ
٥٨ ـ مقالة في تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزّأ	4.24	ف
٥٩ ـ مقالة في ثلاثة بحوث عن غير المتناهي	4.31	خ
٦٠ ـ مقالة في أنّ العدد ليس هو ذا نهاية من تلقاء أوّله ، وغير متناه من تلقاء آخره .	4.32	خ
٦١ ـ جوابٌ عن فصلٍ من كتاب أبي الجيش [أو : الحَسَن ، أو : الحُبَيش] النحوي ، فيما ظنّه في أنّ العدد غيرُ متناه	4.33	خ
٦٢ ـ مقالة في أنّه ليس شيء موجود غير متناه ، لا عدداً ولا عظماً	4.34	ف
٦٣ ـ مقالة في الردّ على مَن قال بأنّ الأجسام مُجَلّبة [أو : مُجتلِبة ؟] ، على طريق الجدل [أو : البدل ؟]	4.41	ف
٦٤ ـ مقالة في أنّ القُطر غيرُ مشاركٍ للضلع	4.51	ف
٦٥ ـ جواب عن مسائل لأبي علي بن زُرْعة	4.52	ف

---

١٢) ذكر ابن بطلان هذه المقالة . وقد رد الطبيب المصري ابن رضوان على يحيى .

١٣) ذكرها أبو سليمان السجستاني ، على ما جاء في « المقابسات » لأبي حيان التوحيدي .

١٤) وقد وصف أندرس ENDRESS هذه التعاليق وصفاً شافياً في كتابه (ص ٨٧ – ٩٦) .

٦٦ – مقالة في استخراج العدد المُضمَر ، من غير أن يُسأل المُضمِر عن شيء	4.53	خ
٦٧ – مقالة في النار النازلة في كنيسة القيامة ، في المسجد الأقصى[١٥]	9.1	ف
٦٨ – كتاب في منافع الباه ومضارّه ، وجهة استعماله	8.75	خ

٥ – علم الكلام وما بعد الطبيعة

٦٩ – مقالة في الموجودات	5.11	ط
٧٠ – مقالة في البحوث العلمية الأربعة عن أصناف الموجود الثلاثة : الإلهي ، والطبيعي ، والمنطقي	5.12	ف
٧١ – مقالة في تبيين وجود الأمور العامّيّة	5.13	خ
٧٢ – جواب مسألة وردت من الريّ [في القيامة] ، في ذي القعدة من سنة إحدى [وأربعين ؟] وثلاث مائة	5.21	خ
٧٣ – رؤيا (في النفس)	5.22	خ
٧٤ – مقالة في ماهيّة العلم	5.23	ف
٧٥ – مقالة في التوحيد ، المنشأة في رجب سنة ٣٢٨	5.31	ط
٧٦ – [ملحق :] الشكّ المعترض في ذلك ، وحلّه[١٦]	8.19.1	ط
٧٧ – مقالة في إثبات طبيعة الممكن	5.32	ق
٧٨ – كتاب في الشبهة في إبطال الممكن	5.34	ف
٧٩ – جواب الدارمي وأبي الحَسَن المتكلّم عن المسألة في إبطال الممكن	5.33	ف
٨٠ – مقالة في تبيين ضلالة مَن يعتقد أنّ علم الباريء بالأمور الممكنة [يتمّ] قبل وجودها	5.35	ف

---

١٥) ذكر ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد البيهقي (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ/١١٦٩ – ١١٧٠ م) هذا الكتاب ، في «تتمة صوان الحكمة» عند الكلام عن أبي سهل المسيحي (طبعة محمد كرد علي ، دمشق ١٩٤٦ ، ص ٩٧ – وطبعة محمد شفيع ، لاهور ١٩٣٥ ، ص ٩٠) ، فقال : «وقد صنف أبو زكريا يحيى بن عدي ، تلميذ أبي نصر الفارابي ، كتابًا [في ذلك] ، **وبيّن الأمر الطبيعي في ذلك**» . وهذا يدل على أن مضمون الكتاب علمي ، لا ديني . لذلك دوّنّاه في باب العلوم ، لا في باب اللاهوت كما فعل أندرس .

١٦) لقد فصل أندرس ENDRESS بين «المقالة في التوحيد» والشكّ ، فرتب الأولى في «المسائل الكلامية» (رقم ٥/٣) والثانية في «اللاهوت المسيحي» (رقم ٨) . وسبب ذلك فيما نظن أن «الشكّ» لا يوجد في مخطوطي طهران . فاعتقد اندرس أن مضمونه لاهوتي . ولا فرق ، في الواقع ، بين مضمون المقالة والشك .

٨١ – تعليق آخر في هذا المعنى — 5.35 ف

٨٢ – رسالة إلى أبي عمرو سعد بن الزيني [؟] ، في نقض الحُجَج التي أنفذها إليه في نُصْرة قول القائلين إنّ الأفعال خَلْق لله واكتساب للعباد — 5.36 (ط ت)

٨٣ – رسالة لأبي بكر الآدمي العطّار ، فيما تحقّق من اعتقاد الحكماء ، بعد النظر والتحقيق — 7.3 ف

٦ – الأخلاق

٨٤ – كتاب تهذيب الأخلاق — 6.1 ط

٨٥ – مقالة في سياسة النفس — 6.2 ف

٨٦ – مقالة في حال ترك طلب النسل — 6.3 ق

٨٧ – مخاطبة بين صديقين لي ، في معناها — 8.65 خ

٨٨ – [مناظرة في حال ترك طلب النسل] — 8.65 خ

٨٩ – إجابة صديقنا عمّا استفتيناه فيه من المسائل الثلاث [في ترك طلب النسل] الواردة في المحرّم سنة ثلاث وخمسين وثلاث مائة — 6.3 / 8.65.1 خ

٧ – صدق الإنجيل ، وتفسير بعض آياته

٩٠ – مقالة في إثبات صدق الإنجيل ، على طريق القياس — 8.41 طت

٩١ – قول في اختلاف لفظ الأناجيل ومعانيها — 8.42 طت

٩٢ – قول في ذكر الأسباب الموجِبة لاختلاف الإنجيليين ، فيما أتوا به في الأناجيل . — ق

٩٣ – تأويل لجواب السيّد المسيح للكاتب الذي سأله فقال : « ماذا أعمل لأرث الحياة ؟ » في إنجيل لوقا[١٧] — 8.51 ق

٩٤ – المسألة التي أنفذها إلى أبي الحسن زُرْعة بن سقراطيس ، وفيها حلّ الشكّ في قول السيّد المسيح عن اليوم والساعة[١٨] — 8.52 ق

٩٥ – حلّ الشكّ في قول السيّد المسيح ، إذ كان مصلوباً : « يا أبي ، إن أمكن ، فتتجاوزني هذه الكأس »[١٩] — 8.53 ق

---

١٧) وفيه تأويل مثل السامري الصالح (لوقا ١٠/٣٠ – ٣٧).

١٨) راجع متى ٢٤/٣٦.

١٩) راجع متى ٢٦/٣٩ = مرقس ١٤/٣٦.

٩٦ — مسألة سأل عنها الجُهَنِي في قول الإنجيل : « إنّه لن يصعد إلى السماء ، إلاّ الذي نزل من السماء » [٢٠]	8.54.1	ق
٩٧ — مسألة سأل عنها الجُهَنِي أيضاً ، في هذا المجلس ، في أنّه مكتوب في التوراة : « إنّ كلّ مصلوب ملعونٌ » [٢١]	8.54.2	ق
٩٨ — تفسير قول الربّ في الإنجيل : « إنّ الأصحّاء لا يحتاجون إلى طبيب » [٢٢] .	8.55	ق
٩٩ — مسألة في معنى العذارى الحكيمات والجاهلات ، وتناقُض القول في أنّ « بني العالم أحكم من بني النور في جيلهم » [٢٣]	8.56	ق
١٠٠ — مسألة في قول الإنجيل : « لا تبذلوا القدس للكلاب ، ولا تُلقوا جواهركم قدّام الخنازير » [٢٤]	8.57	ق
١٠١ — تفسير قول الإنجيل الطاهر : « إنْ شككّتْك عينُك ، فاقلعها ؛ أو رجلك ... وكلّ واحد يُملّح بالنار » [٢٥]	8.58	ق

٨ — التوحيد والتثليث

١٠٢ — تبيين غلط محمد بن هارون ، المعروف بأبي عيسى الورّاق ، عمّا ذكره في كتابه « في الردّ على الثلاث فِرَق من النصارى »	8.11	ق
١٠٣ — مقالة في تبيين غلط أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ، في مقالته « في الردّ على النصارى » ، أُنشئت[٢٦] في شهر رمضان سنة خمسين وثلاث مائة	8.12	ط ت
١٠٤ — مقالة في صحّة اعتقاد النصارى في البارئ أنّه جوهر واحد ذو ثلاث صفات	8.13	ط ت
١٠٥ — مقالة في تمثيل النصارى الابن بالعاقل دون المعقول ، والروح بالمعقول دون العاقل ، وحلّ الشكّ في ذلك	8.14	ط ت

---

٢٠) راجع يوحنا ٣/١٣ .

٢١) راجع تثنية الاشتراع ٢١/٣٣ .

٢٢) راجع مرقس ٢/١٧ .

٢٣) راجع متى ٢٥/١ — ١٣ ولوقا ١٦/٨ .

٢٤) راجع متى ٧/٦ .

٢٥) راجع مرقس ٩/٤٣ — ٥٠ .

٢٦) لا « المثبت » كما طبعها PERIER ، ولا « المنشأ » كما عدلها ENDRESS (ص ١٠٠) .

١٠٦	جواب عن مسائل سأل عنها سائل في الأقانيم الثلاثة	8.15	ط ت
١٠٧	مقالة في تبيين الوجه الذي عليه يصحّ القول في الباريء « إنّه جوهر واحد ، ذو ثلاث خواصّ ، تُسمّيها النصارى أقانيم »	8.16	ط ت
١٠٨	جواب عن مسألة جرت بين يدي عليّ بن عيسى بن الجرّاح (٢٧)، في التثليث والتوحيد	8.17	ط ت
١٠٩	حواشٍ أربع في وحدانيّة الله ، وعلمه بما يكون قبل ما يكون	8.19.2	خ
١١٠	رسالة في القول في وحدانيّة الباريء ، وبأيّ الأنحاء سمّوه واحداً وثلاثة	8.19.3	خ
١١١	أجوبة عن ثلاث مسائل سأله عنها صديقُه أبو عليّ سعيد ابن داديشوع ، في ذي القعدة سنة ثماني وخمسين وثلاث مائة (٢٨)	8.71	ق
١١٢	قول في الهيولى(٢٩)	8.73	ط
١١٣	إيضاح في التوحيد ، ممّا أملاه عنه فَرَج بن جرجس بن أفريم ، في مبادئ الموجودات ومراتب قواها	8.74	ط ت

٩ — التأنّس

١١٤	مقالة في وجوب التأنّس	8.21	ط ت
١١٥	حلّ حُجج من رام أن يُلزم النصارى أنّ اتّحاد الكلمة بالإنسان ، في حال موته ، غير ممكن	8.22	ق

---

٢٧) هو الوزير الشهير علي بن عيسى. ولد سنة ٢٤٥ هـ/٩٥٨ م ، راجع كتاب H. Bowen, *The Life and Times of ʿAli Ibn ʿIsa* (Cambridge 1928 و«دائرة المعارف الإسلامية» ، الطبعة الفرنسية الثانية ، ج ١ (١٩٦٠) ص ٣٩٧ — ٣٩٩ (له أيضًا) . و«دائرة المعارف الإسلامية» ط ٢ عربية ، ج ١ (القاهرة ١٩٦٩) ص ٢٣٨ — ٢٣٩ . وكان ابنه ، أبو القاسم عيسى ، أحد تلامذة يحيى بن عدي ، كما رأينا في الفصل الأوّل (ص ٣١ — ٣٢).

٢٨) هذا التاريخ يوافق شهر سبتمبر/أكتوبر سنة ٩٦٩ للميلاد . ولما كان السؤال الأول والثالث عن التوحيد والتثليث ، رأينا تدوين هذه الأجوبة في هذا الباب .

٢٩) غرض هذا القول (نحو ٧ أسطر) إثبات أن الباريء عالم بالصور الهيولانية . فكان من الممكن تدوين القول في القسم الخامس : «علم الكلام وما بعد الطبيعة» .

١١٦ – جواب عن مسألةٍ سأل عنها مخالفو النصارى في نقضهم أوصاف[٣٠] المسيحَ من جهة التأنّس	8.23	ط ت
١١٧ – مقالة في غلط مَن يقول : « إنّ المسيح واحد بالعَرَض »	8.24	ط ت
١١٨ – مقالة في إمكان التأنّس ، وإحالة امتناعه	8.25	ق
١١٩ – ردّ على الثلاثة سؤالات في تصديق القول بموت الإله ، والموت الإرادي والطبيعي	8.26	ق
١٢٠ – جواب عن ترك الآباء لفظة « مات » ، في الأمانة الجامعة	8.26.1	ق
١٢١ – جواب عن سؤال قائل : « أيّ شيء ولدت مريم ؟ »[٣١]	8.27	ق
١٢٢ – مقالة في قولنا « وتجسّد من الروح القدس ومن مريم العذراء »	8.28	ط
١٢٣ – مقالة في تنزيه السيّدة مريم عن ملابسة الرجال	8.29	ط
١٢٤ – رسالة إلى أبي الحسن القاسم بن حبيب ، فيما سأله إنشاءه له ، من الردّ على النسطوريّة ، ونقض حُجَجهم ، وإثبات ما تخالفهم فيه اليعقوبية ، والإرشاد إلى موضع خطأ النسطورية وغلطهم .	8.31	ط
١٢٥ – نسخة ما زعم أبو الخير بشر بن فضل الصّيْرفي أنّه كافٍ في نقض ما تضمّنته هذه الرسالة من الحجج[٣٢]	8.31.1	خ
١٢٦ – مناقضة يحيى بن عدي لقرياقس بن زكريا الحرّاني ، والردّ عليه : من إبانة غلط النسطورية في هذه الرسالة[٣٣] ، ونقض حججهم ، من طريق المنطق[٣٤]	8.32	ق
١٢٧ – مناقضة أيضاً لأحمد بن محمد المصري ، في نصرته		

---

٣٠) في النص المطبوع : « أوصافهم » .

٣١) يذكر هنا أندرس مقالتين (رقم ٢٧/٨ ، ١ و٢٧/٨ ، ٢) : الأولى في مخطوط فيرنسة (FIRENZE) داخل مجموع عنوانه « الشذور الذهبية ، في مذهب النصرانية » ، والثانية في مخطوط باريس رقم ٦٩٣٣ عربي ، ورقة ٨٧ . أما المقالة الأولى ، فمشكوك فيها . وأما المقالة الثانية ، فقد نقلناها وأعددناها للطبع ، لكنها ليست من يحيى بن عدي ، في اعتقادنا . لذلك لم نذكرهما .

٣٢) والمقصود بعبارة « هذه الرسالة » المقالة السابقة (رقم ١٢٤) .

٣٣) والمقصود بـ « هذه الرسالة » هنا أيضًا رقم ١٢٤ .

٣٤) قد يكون في العنوان التباس . والمعنى هو أن المقالة تشتمل على جزئين : جزء لقرياقس ، يناقض فيه يحيى بن عدي ؛ وجزء ليحيى بن عدي يرد عليه .

للنسطوريّة ؛ ومناقضة (في الردّ عليهم في هذه الرسالة) ما يعتقده من أنّ المسيح جوهران (٣٥)	8.33	ط
١٢٨ — قول في أنّ جوهر المسيح واحد	8.33.1	ق
١٢٩ — مناظرة في أنّ مريم ولدت إلهاً	8.33.2	ق
١٣٠ — من كلامه في الهداية والصفات	8.33.3	ق
١٣١ — مقالة يدلّ فيها على أنّ المسيح جوهر ، لا جوهران ، ردّاً على النساطرة	8.34	خ
١٣٢ — حجّتان على النسطوريّة : إحداهما يُثبت فيها جوهر وحدانية المسيح ، والأخرى يُثبت أنّ الاتّحاد جوهر .	8.35	خ

١٠ — لاهوتيّات

١٣٣ — كتاب البرهان في الدين(٣٦)	8.18	خ
١٣٤ — شرح ما عَنّ لي ، من معاني ما أنفذه إليّ أبونا مار يوانيس الأسقف ، من القول المنسوب إلى إيراثاوس(٣٧) الطاهر ، في سنة خمس وخمسين وثلاث مائة	8.72	ق
١٣٥ — قول في تضليل من حذف من الصلاة الإنجيلية : « اغفر لنا ، كما غفرنا لمن أخطأ إلينا »	8.61	ق
١٣٦ — [مقالة في التوجّه في الصلاة إلى الشرق (٣٨)]		ف
١٣٧ — إجابة في التوجّه في الصلاة إلى الشرق (٣٩)	8.62	ق

---

٣٥) هذه المقالة أيضًا تتألف من جزئين متداخلين : الجزء الأول للمصري ، يناقض فيه يحيى والجزء الثاني ليحيى ، يرد فيه على المصري . ونقطة انطلاق هذه المجادلة هي أيضًا « الرد على النسطورية » (رقم ١٢٤) .

٣٦) مؤلّف ضخم ، يقع في سبعة أبواب . ويبدو أنه نفس الكتاب الذي ذكره القس بولس سباط ، تحت عنوان : « كتاب في صحة اعتقاد النصارى في التثليث والتأنس ، والرد على اليهود والمسلمين » (راجع : « الفهرس » ج ١ ص ٦٨ رقم ٥٥٥ ، وج ٣ ص ٧٩) . وقد يكون الكتاب منحولا ليحيى بن عدي .

٣٧) وفي المخطوط : « ابرابارس » ، وصوابه كما أثبتناه ، وهو HIEROTHEOS. راجع أندرس ص ١٢١ — ١٢٢ .

٣٨) لم تُذكر هذه المقالة في المراجع . ولكنا نفترض وجودها ضرورة ، إذ إنه في المقالة التالية (رقم ١٣٧) يرد الشاك على يحيى ، فيجيب عليه يحيى . انظر مثلا مخطوط الفاتيكان رقم ١٣٤ عربي ، ورقة ٩٧ ظ (السطر السادس وما بعده) ، الشك الرابع .

٣٩) هذه الإجابة رد على مقالة ضد أحد مؤلفات يحيى المفقودة (راجع المقالة السابقة) . يذكر يحيى مقالة معارضة ، بقوله « قال الشاكّ » ، ثم يجيب عليه بقولة « قال المرشد » . وهكذا ١٣ مرة . والمعارض مسيحي .

١٣٨ – إجابة عن طلب سبب إكرام النصارى للصليب المقدّس ، وغير ذلك (٤٠)	8.63	ق
١٣٩ – قول في سبب إحراق الذبائح	8.64	ق
١٤٠ – من شرح حُنين بن إسحق ، في حاشية كتاب « السماء والعالم » لأرسطو (٤١)	8.64.1	ق
١٤١ – ثلاثة مقاطع شعرية صغيرة (٤٢)	10	(ط)

---

٤٠) يجيب يحيى في هذه المقالة على خمسة أسئلة (لا ثلاثة ، كما قال أندرس) وصلت إليه في سنة ٣٥٣ هـ (= ٩٦٤ م) من عند أبي علي سعيد ابن داديشوع . فيذكر أولاً المسائل ، ثم يجيب على كل واحدة منها . وإليك مضمون المسائل :

١ – إكرام الصليب

٢ – التصاوير

٣ – معنى أن المخلص خلصنا من الضلال والموت ، بمنزلة الفدية

٤ – أصل القرابين ، وأشكالها

٥ – هل من العدل ذبح الحيوانات ، كفارة للمذنبين؟

٤١) وهو مقالة صغيرة عن أنواع الذبائح الثلاثة .

٤٢) هذه المقاطع (كل مقطع يتألف من بيتين) توجد في مؤلفات مختلفة .



الجزء الثاني

نص المقالة في التوحيد

الفصل الرّابع

مخطوطات المقالة في التوحيد

وصلت إلينا هذه المقالة على شكلين : كامل ومختصر . وفي هذه الطبعة ، نقدّم للقارئ النصّ الكامل ، ونكتفي بدراسة المختصر في الفصل التالي .

وقد حاولنا حصر جميع المخطوطات ، قبل بداية عملنا . فوقفنا على ١١ مخطوطة : خمس منها محفوظة في المكتبات العامّة (في باريس وطهران والقاهرة) ، وستّ منها عند بعض العائلات (في حلب والقاهرة) .

واستطعنا مراجعة المخطوطات الخمس المحفوظة في المكتبات العامّة . وهي تنقسم إلى فئتين : الفئة الفارسية (رقم ٥ و ٦ من لائحتنا) ، والفئة القبطية (رقم ١ و ١٠ و ١١ من لائحتنا) .[1]

ان الفئة الأولى (الفارسية) أفضل من الثانية (القبطية) ، وأصحّ منها . لذلك ، أعطينا الأفضليّة لمخطوطي طهران ، عادةً ، على المخطوطات الأخرى .

فإليك قائمة المخطوطات التي اهتدينا إليها ، مرتّبةً ترتيباً أبجديّاً ، حسب المدن التي توجَد فيها .

١ — مخطوطات النص الكامل

١ — باريس ، المكتبة الوطنية ، عربي ١٦٩ (نسخ قبطي ، سنة ١٦٥٤ م) ورقة ٢ ظ — ٢٠ ج[2] ؛

---

١) إلى هذه الفئة تنتمي ، بلا شك ، مخطوطتا القس بولس سباط (رقم ٣ و ٤ من لائحتنا) ، وإن لم نرهما . فإن ترتيب النصوص الموجودة فيهما هو هو ترتيب نصوص المخطوطات القبطية الثلاث الأخرى .

٢) بخصوص هذا المخطوط ، راجع :

(أ) (William Mc Guckin) de SLANE, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, fasc. 1 (Paris 1883), p. 41-42 (N. 169).

(ب) Augustin PERIER, Petits traités apologétiques de Yaḥyā Ben «Adī (Paris 1920), p. 5-6.

(جـ) بيريه (PERIER) ص ٢٠

(د) Gérard TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie : Manuscrits chrétiens*, Tome 1 (N. 1-323) (Paris 1972), p. 142-144 (N. 169).

٢ ــ حلب ، ورثة رزق الله باسيل (مجهول)[٣] ؛

٣ ــ حلب ، مكتبة عائلة سباط رقم ١٠٠١ (نسخ قبطي ، من القرن السابع عشر) ص ١ ــ ٤٥[٤] ؛

٤ ــ حلب ، مكتبة عائلة سباط رقم ١٠٤١ (نسخ قبطي ، من القرن الثامن عشر) ، النصّ الأوّل[٥] ؛

٥ ــ طهران ، كتابخانه مركزي دانشگاه ٤٩٠١ (نسخ فارسي ، من القرن السابع عشر) ورقة ١٨٤ ظ ــ ٢٠٧ ظ[٦] ، مع ملاحظة أنّ الورقة الأخيرة ناقصة ؛

٦ ــ طهران ، كتابخانه مجلس شوراي ملّي ، طباطبائي ١٣٧٦ (نسخ فارسي ، من القرن السابع عشر) ص ٣٢٨ ــ ٣٦٧[٧] ؛

---

٣) راجع Paul SBATH, *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)*, tome I (Le Caire 1938), p. 67 (N. 543).

٤) راجع Paul SBATH, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, Catalogue*, tome 2 (Le Caire 1929), p. 112-118.

يقول القس بولس سباط إن هذا المخطوط منسوخ في القرن الحادي عشر الميلادي . وهذا ، بلا شك ، خطأ . وقد درس جورج جراف هذا المخطوط بعينه ، وقال إنه من القرن السادس عشر أو السابع عشر الميلادي . راجع جراف ٢ ص ٢٤١ سطر ١٦ . وأيضًا

Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabib Ibn Ḫidma Abū Ra'iṭa*, in *C.S.C.O.* 130 (Louvain 1951), p. II.

عنوان المقالة : «مقالة للشيخ أبي زكريا يحيى بن عدي في التوحيد على مذهب النصارى» ، كما في سائر المخطوطات القبطية . راجع سباط ص ١١٢

بداية المقالة : «اختلف القائلون بوحدانية الخالق (تبارك اسمه) في معنى وحدانيته تعالى عما يقوله الملحدون . فقال بعضهم : «إنا إنما نصفه بأنه واحد ، لننفي عنه معنى الكثرة ، لا لنثبت له معنى الوحدة» (سباط ج ٢ ص ١١٢) . وهذه البداية هي هي ، بالحرف الواحد ، النص الذي أثبتناه في رقم ٣ – ٤ .

٥) راجع بولس سباط (المرجع السابق) ج ٢ ص ١٥٦ (حيث يرجعنا إلى وصفه للمخطوط رقم ١٠٠١) .

٦) راجع محمد تقي دانش پژوه : «فهرست كتابخانه مركزي دانشگاه طهران» ج ١٤ (طهران ١٣٤٠ هـ) ص ٣٩٦٦ – ٣٩٨٠ (رقم ٤٩٠١) .

٧ ــ القاهرة ، تركة القمّص أرمانيوس حبَشي[٨] (مجهول)[٩] ؛
٨ ــ القاهرة ، تركة القمّص عبد المسيح صليب البَرَموسي المسعودي[١٠] (مجهول)[١١] ؛
٩ ــ القاهرة ، ورثة القسّ بولس سباط (مجهول)[١٢] ؛
١٠ ــ القاهرة ، مكتبة البطريركيّة القبطية الأرثوذكسيّة ، لاهوت ١٧٧ (نسخ قبطي ، من القرن التاسع عشر) ورقة ٢ ج ــ ٢٦ ج[١٣] ؛
١١ ــ القاهرة ، مكتبة البطريركية القبطية الأرثوذكسيّة ، لاهوت ١٩٢ (نسخ قبطي ، من سنة ١٧٧٢ م) ورقة ٤ ظ ــ ٢٥ ج[١٤] ؛

٢ ــ وصف المخطوطات المعتمد عليها في تحقيقنا

اعتمدنا في تحقيق « المقالة في التوحيد » على خمس مخطوطات نصفها هنا بإيجاز ، مع رموزها .

---

٨) بخصوص القمص أرمانيوس حبشي شتى البرماوي ، الذي نشر العديد من الكتب المسيحية ، راجع جراف ج ١ ص ١٩/٣٨٦ – ٢٠ ، وج ٢ ص ٣٠٦ حاشية ١ ، وص ٦/٣٥٩ وص ٤/٣٨٤ – ٥ وص ٢٣/٣٨٦ – ٢٤ وص ٣٢/٤١٨ – ٣٣ ، وج ٤ ص ١٣/١٣٨ – ١٤ .

٩) راجع Paul SBATH, *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)* tome 3 *Supplément* (القاهرة ١٩٤٠) ص ١٥/٧٩ (حيث يرجعنا إلى رقم ٥٤٣ الذي ذكرناه هنا في حاشية ٣) .

١٠) بخصوص القمص عبد المسيح صليب ، راجع جراف ج ٤ ص ١٥٣ حاشية ١ . كان راهبًا بدير البرموس (في وادي النطرون) ، وتوفي في مارس ١٩٣٦ . وقد تكون مخطوطاته محفوظة في الدير.

١١) راجع حاشية ٣ .

١٢) راجع حاشية ٣ . هذا المخطوط لم يدخل في مجموعة المخطوطات السباطية المحفوظة في الڤاتيكان (رقم ١ – ٧٧٦) ، ولا في المخطوطات المحفوظة عند العائلة (رقم ٧٧٧ – ١٣٢٤) . وإنما كان ضمن المجموعة الموجودة عنده في القاهرة (بكنيسة السريان الكاثوليك ، بحي الظاهر) . واختفت عند وفاته . وقد تكون اليوم عند بعض أفراد عائلته في مصر الجديدة ، أو بيعت .

١٣) راجع Georg GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* coll. *Studi e Testi* 63 (Vatican 1934), p. 200-201 (N. 534).

راجع أيضًا مرقس سُمَيكة باشا (بمساعدة يسى عبد المسيح) : « فهارس المخطوطات القبطية والعربية الموجودة بالمتحف القبطي والدار البطريركية وأهم كنائس القاهرة والإسكندرية وأديرة القطر المصري » الجزء الثاني المجلد الأول (مخطوطات الدار البطريركية) (القاهرة ١٩٤٢) ص ١٣٤ رقم ٣٢٠ .

١٤) راجع سميكة (المرجع السابق) ج ٢ ص ١٧١ (رقم ٣٨٨) .

ب = باريس ، المكتبة الوطنية ، عربي ١٦٩

مخطوط صغير (٢٠,٥ × ١٤,٥ سم) جميل ، مزخرف بذوق وإتقان . فالعناوين كلّها مذهّبة ومكتوبة على خلفية زرقاء ، والهوامش ملوّنة بألوان خفيفة تمثّل أشجاراً وأوراقاً . إلاّ أنّ الناسخ القبطي ، الذي لم يذكر اسمه ، كثيراً ما يُخطئ في النقل والإعراب .

وفي ورقة ٨٢ ظ نجد التاريخ : « وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك في ثاني [و] عشرين [من] شهر صفر الحبر (!) ، سنة ١٠٦٤ للهجرة »[١٥] . وهذا التاريخ يناسب يوم ١٢/١/١٦٥٤ م (في التقويم اليولياني) أو ٢٢/١/١٦٥٤ م (في التقويم الغريغوري).

وجدير بالذكر أنّ ناسخ مخطوطنا ، لمّا رأى يحيى يسمّى « الشيخ أبا زكريّا يحيى بن عدي » ، تعجّب واستغرب هذا التعبير . وخشي أن يظنّ أحد القرّاء أنّ المؤلّف مسلم ، فوضع ملاحظة في مقدّمة المخطوط (ورقة ٢ ج) ، ها هو نصّها[١٦] :

« هذا كتاب[١٧] الفاضل أبي زكريا يحيى بن عدي البصري [كذا] ، عالم[١٨] من علماء النصارى المسيحيّين . لأنّ تلك البلاد (البصرة وما معها) يُسمّون (!) نصارتهم[١٩] (!) بمثل بهذا[٢٠] (!) الأسماء .

« وقوله « الشيخ أبي[٢١] (!) زكريّا » إنّما هو تعظيم في حقّ الرجل ، كونه من العلماء .

« وأمّا تسميتهم[٢٢] « يحيى » و « عديّ » و « يونس » و « عليّ »[٢٣] و « عيسى »

---

١٥) راجع PERIER (انظر حاشية ٢ ب) ص ٦ حاشية ٢ .

١٦) ذكرها PERIER (انظر حاشية ٢ ب) ص ٦ حاشية ١ . وقد ذكر البحاثة جرجس فيلوثاوس عَوَض نفس الملاحظة (مع تغييرات طفيفة) في مقدمته لكتاب « تهذيب الأخلاق » ليحيى ابن عدي (القاهرة – المطبعة المصرية الأهلية – ١٦٣٠/١٩١٣) ص ٨ – ٩ ، عن مخطوط آخر لم يذكر أين يوجد . وربما كان أحد مخطوطات مكتبته الخاصة الحافلة بالمخطوطات القيمة (ثم انتقلت إلى أحد أفراد أسرته ، الأستاذ ونيس فَلْتَس) . ونذكر في الحواشي رواية هذه النسخة ، ونشير إليها بكلمة « جرجس » .

١٧) جرجس : + الشيخ .

١٨) جرجس : سقط .

١٩) جرجس : نصاراها .

٢٠) جرجس : هذه .

٢١) جرجس : أبو .

٢٢) جرجس : تسمية .

٢٣) جرجس : + وعمار .

ومثل ذلك ، فليس في ذلك[٢٤] شناعة . لأنّ عادة أهالي تلك البلاد يُسمّون مثل[٢٥] هذه الأسماء . وهم نصارى مسيحيّين[٢٦] (!) ، علماء أفاضل .[٢٧] نيّح اللهُ نفوس الماضيين (!) منهم ، في فردوس النعيم[٢٧] »[٢٨] .

ترى من هذه الملاحظة سذاجة الناسخ ، ومن مقارنتها بنسخة جرجس فيلوثاوس عوض التي ذكرناها في الحواشي ، تظهر ركاكة لغته وأسلوبه . لذلك لا يُمكننا الاعتماد على نسخته ، وإنّما علينا أن نستعملها بحرص شديد .

ط = طهران ، كتابخانه مركزي دانشگاه ٤٩٠١

مخطوط صغير ، يتألّف من ٢١٥ ورقة ، ويحتوي على ٢٢ مقالة فلسفية ليحيى بن عدي . نُسخ في القرن الحادي عشر الهجري ، أي السابع عشر الميلادي ، بخطّ فارسيّ جيّد . إلاّ أن حروفه كثيراً ما يركب بعضها فوق بعض ، فتصعب أحياناً قراءتها .

وهذه بعض خصائص مخطوطنا :

١ — تُركت كثير من الحروف مهملةً (أي بدون نقط) .
٢ — يخلط الناسخ كثيراً بين التاء والياء في بداية الكلمة (لا سيّما في الفعل المضارع) .
٣ — كثيراً ما يضع خطّاً فوق كلمة أو أكثر ، إشارةً إلى بداية فقرة جديدة. وذلك بمعدّل ٧ أو ٨ مرّات في صفحةٍ صغيرة . وقد أشرنا إلى ذلك ، في حواشي الفصل الأول (رقم ٤ — ١٧) ، لإعطاء فكرة عن تكرار هذه الظاهرة .
٤ — يكرّر أحياناً بعض الكلمات سهواً .
٥ — يُسقط كلماتٍ أو جُملاً كثيرة ، إذا تشابهت نهاية جملتين (homoioteleuton)

ورغم هذه النقائص والعيوب ، فالمخطوطة أجود من المخطوطات الأخرى ، فضلاً عن أنّك لا تجد فيها أخطاء إعرابية أو لغوية . لذلك ، إذا اختلفت الروايات ، أعطينا الأفضلية لهذا المخطوط ، إن لم تكن هناك أسباب لترك روايته .

---

٢٤) جرجس : فيه .

٢٥) جرجس : بمثل .

٢٦) جرجس : مسيحيون .

٢٧) جرجس : سقطت هذه الجملة بكاملها (نيح الله ...) .

٢٨) والملاحظة تطول ، على ما ذكر جرجس فيلوثاوس عوض (ص ٩) . فيشرح صاحبها أن « هؤلاء من طائفة السريان اليعاقبة ، لأن مدينة تكريت » كرسي مفريان اليعاقبة . ثم يضيف أن « مدينة تكريت هي قريبة إلى بغداد ، وبغداد هي قريبة إلى بصرة » ! فلا شك أن صاحب الملاحظة (وهو مصري) لا دراية له بجغرافية العراق . ولست أدري إن كانت تكملة هذه الملاحظة توجد أيضًا في مخطوطة باريس ، أو لا .

وقد وصف المخطوط وصفاً شافياً الأستاذ محمد تقي دانش پازوه في فهرسته، ص ٣٩٦٦ – ٣٩٨٠ .

ط٢ = طهران ، كتابخانه مجلس شوراي ملّي طباطبائي ١٣٧٦

هذا مخطوط متوسط الحجم ، يتألف من ٣٦٨ صفحة (أي ١٨٤ ورقة) ، ويحتوي على ٢٤ مقالة فلسفية ليحيى بن عدي . وهي نفس المقالات الاثنين والعشرين الموجودة في **ط** ، بالإضافة إلى مقالتين في بداية المجموعة انفرد بهما مخطوطنا ، ولم توجدا في أي مخطوط آخر :

(١) « مقالة في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي » (ص ١ – ١٤)

(٢) « مقالة في ثلاثة بحوث عن غير المتناهي » (ص ١٦ – ٢٨) .

نُسخ المخطوط في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي ، بخطّ فارسي جيّد ، أوضح من خطّ ط ، إلاّ أنّ كثيراً من الحروف تُركت مهملة ، دون نقط .

وقد حالت بعض الظروف دون الحصول عليه . لكنّا استعنّا به لتكملة مخطوط **ط** ، الذي فقد الورقة الأخيرة (رقم ٣٨١ – ٣٩٣ من المقالة) . وهذه النهاية توجد في ص ٣٦٦ – ٣٦٧ . وبفضل السيّد يوحنا عيسايي مطران الطائفة الكلدانية في طهران ، استلمنا صورةً لهاتين الصفحتين . فنشكر أفضاله .

ق = القاهرة ، البطريركية القبطية ، رقم ١٧٧ لاهوت

هذا مخطوط متوسّط الحجم (٢٣ × ١١ سم) ، يتألف من ٢١٠ ورقة ، نسخه ناسخ قبطي في القرن التاسع عشر ، ولم يذكر اسمه .

يحتوي المخطوط على مجموعتين :

١ – مقالات لأبي زكريا يحيى بن عدي ، وعددها ١٢ (ورقة ١ – ٨٠) ؛

٢ – رسائل لحبيب بن خدمة ، المعروف بأبي رائطة التكريتي ، وعددها ٨ (ورقة ٨١ – ٢١٠) .

أمّا مقالتنا ، فهي الأولى في المجموعة ، وتقع بين ورقة ٢ ﺟ و ٢٦ ﺟ .

ك = القاهرة ، البطريركية القبطية ، رقم ١٩٢ لاهوت

هذا مخطوط متوسّط الحجم (٢٢ × ١٦ سم) ، يتألّف من ١٨٢ ورقة . ويبدو أنّه يحتوي على المقالات الاثنتي عشر ليحيى بن عدي ، الموجودة في ق ، على ما ذكر مرقس سميكة باشا .

وقد رقّمنا هذا المخطوط ، بتصريح المسئول عن المكتبة ، يوم ٢٩ أكتوبر ١٩٧٤ ، حتى ورقة ٤٠ ، بقلم الرصاص . وحافظنا على الأرقام القبطية الموجودة . لذلك يبدأ المخطوط بورقة ٣ ، إذ أنه فقدَ ورقتين في البداية .

أمّا ناسخ المخطوط ، فهو مرُجان بن ميخائيل ... بن عبد القُدّوس النُخَيلي . ونُخَيلة بلدة تقع جنوب أسيوط ، على بعد ٤٠ كم تقريباً منها . وإليك ما كتبه في ختام المخطوط ، في ورقة ١٨٤ (قبطية) :

« كان الفراغ من نسخة (!) هذا الكتاب المبارك يوم الاثنين المبارك ، السادس والعشرون (!) من شهر طوبه، سنة ١٤٨٩ [٢٩] قبطية للشهداء الأطهار السعداء الأبرار (رزقنا الله بمستجيب صلواتهم) ، الموافق ذلك شهر القعدة (!) سنة ١١٨٦ للهجرة العربية .

« وكان المهتمّ بهذا الكتاب المبارك الحقير الذي لم يقدر يذكر (!) اسمه بين الناس ، من أجل كثرة خطاياه ، بالاسم شمّاس مرجان ابن ميخائيل ابن مرجان ابن صليب ابن عبد القدّوس النخيلي ، ويومئذ قاطناً (!) بناحية فرجوط[٣٠] . وهو ناسخ هذا الكتاب ، لأجل المطالعة على ما فيه من الأقوال الشريفة المفيدة .

« ونسأل من السيد المسيح الإرشاد . والمجد للثالوث المقدس ، الآب والابن والروح القدس . آمين .

« ومن رأى عيباً وأصلحهَ ، الرب يُصلح دنياه وآخرته . ومن قال شيئاً ، فله أمثاله » .

ويوم ٢٦ طوبة ١٤٨٨ للشهداء يناسب ٢٢/١/١٧٧٢م (في التقويم اليولياني) او ٢/٢/١٧٧٢م (في التقويم الغريغوري) . أما شهر ذي القَعْدة من سنة ١١٨٦ هـ ، فيقع بين ٢٤/١/١٧٧٣ م و ٢٢/٢/١٧٧٣ م . ونرجّح التقويم الهجري للسنين ، إذ كان الشائع في مصر . فيكون التاريخ ١/٢/١٧٧٣ م (غريغوري) .

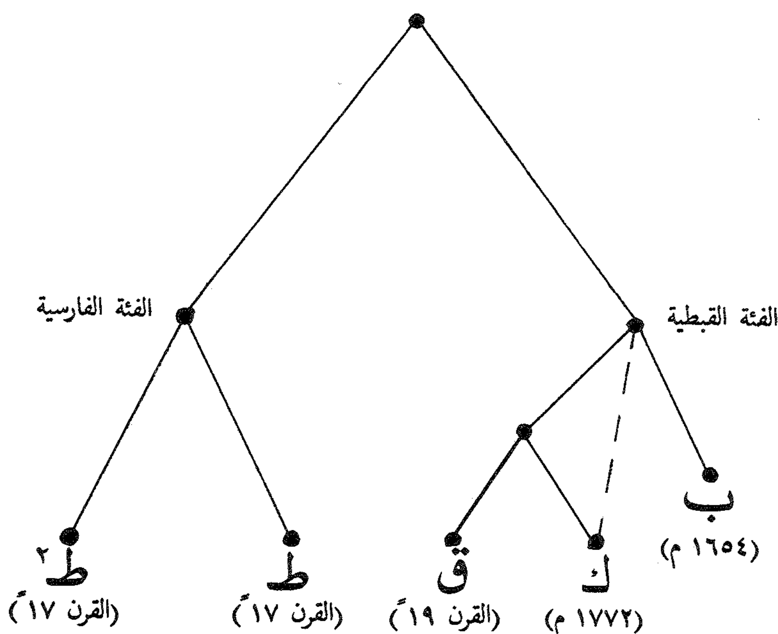
---

٢٩) هذا العدد مكتوب بالأرقام القبطية .

٣٠) هذه المدينة تكتب اليوم « فرشوط » بالشين . وهي تقع جنوب سوهاج وجرجا ، بالقرب من نجع حمادي .

٣ ـ علاقة المخطوطات بعضها ببعض

أمّا العلاقة بين المخطوطات الخمس ، فيمكن تمثيلها هكذا



أي إنّ لدينا فئتين : الفئة الفارسية ، والفئة القبطية . وفي الأولى ، نُقل **ط** و **ط٢** على أصل واحد ، مباشرةً أو بطريقة غير مباشرة .

وفي الفئة القبطية ، **ق** و **ك** منقولان على نفس المخطوط الأصلي ، إلاّ أنّ **ك** استعمل أيضاً مخطوطاً آخر شبيهاً بمخطوط **ب** ، فأصبح مخطوطاً ممزوجاً . ومن المستحيل أن يكون **ك** قد استعمل **ب** نفسه للمراجعة ، إذ أنّ هذا المخطوط كان (في سنة ١٧٧٢ م) في باريس منذ قرن ، اقتناه الراهب الدومينكي ڤنسلب VANSLEB لمكتبة ملك فرنسا .

ويلاحظ القارئ أن كل هذه المخطوطات متأخّرة ، لسوء الحظ . نُسخت بعد أكثر من ٧٠٠ سنة مرّت على تأليف المقالة . ثم إنّ الفئة القبطية سقيمة جداً ، ترجع غالباً إلى مخطوط ضعيف السند . ولولا الفئة الفارسية ، لكان ضاع المعنى أحياناً .

أمّا مختصر المقالة ، الذي وضعه الصفيّ ابن العسّال ، فقد وصل إلينا عن طريق مخطوطين قبطيّين في غاية الإتقان والتحرير ، من القرن الثالث عشر . وسنرى ذلك في الفصل الخامس .

٤ — الملحق ومخطوطاته

بعد أن أنهى يحيى مقالته في التوحيد ، خطر على باله شكٌّ قد يقول به بعض المعترضين . فأضاف ملحقاً ، عَرَض فيه الشكّ وحلّه .

هذا الملحق لا يوجد إلاّ في المخطوطات القبطية ، إمّا ملحقاً للمقالة في التوحيد (مخطوط ب و ق و ك) ، وإمّا منفرداً .

يوجد النص منفرداً في مخطوطين محفوظين في البطريركية القبطية بالقاهرة :

١ — رقم ١٨٣ لاهوت (نُسِخ سنة ١٨٧٥ م) ورقة ٦٨ ظ — ٦٩ ج[٣١]

٢ — رقم ١٨٤ لاهوت (نُسِخ سنة ١٧٨٣ م) ورقة ٧٤ ظ — ٧٥ ظ[٣٢]

وكنّا نودّ أن نجمع هذين المخطوطين أيضاً ، إذ انهما يمثّلان فئةً ثانية للملحق ، وذهبنا مراراً إلى المكتبة البطريركية ، وتطلّعنا على عشرات المخطوطات هناك ، ولكن لم يُسمَح لنا بمراجعة هذين المخطوطين ، لأسبابٍ يطول شرحها . فقيل لنا إنّهما فُقِدا أو سُرِقا[٣٣].

وقد وضع صفيّ الدولة أبو الفضائلِ ابن العسّال مختصراً لهذا الملحقَ أيضاً ، سنذكره في الفصل الآتي .

---

(٣١) بخصوص هذا المخطوط ، راجع جراف (انظر حاشية ٣١) ص ٢٣٤ (رقم ٦٤٢) ، ومرقس سميكة (انظر حاشية ١٣) ج ٢ ٢٣٣ — ٢٣٤ (رقم ٢٥٦) ، و Emilio PLATTI, *Deux manuscrits théologiques de Yaḥyā b. ʿAdī*, in *MIDEO* 12 (1974) (en réalité 1977), p. 217-229 (ici, p. 220. N. 6).

(٣٢) بخصوص هذا المخطوط ، راجع جراف (انظر حاشية ١٣) ص ٢٣٢ — ٢٣٣ (رقم ٦٤١) ، ومرقس سميكة (انظر حاشية ١٣) ج ٢ ص ١٧٦ (رقم ٤٠٠) ، و PLATTI (المرجع السابق) .

(٣٣) ويسرنا أن نعلن بأن الخزانة البطريركية فتحت لنا أبوابها بترحاب ، كلما احتجنا إليها . ولم نواجه رفضًا إلا بخصوص هذين المخطوطين ، لظروف خاصة .

الفصل الخامس

مختصر المقالة وملحقها، للصفيّ بن العسّال

١ ــ الصفي بن العسّال وإنتاجه

إنّ صفي الدولة أبا الفضائل ابن العسّال من كبار آباء الكنيسة القبطية. عاشَ في القاهرة، وسافر إلى الشام حيث كانت للأسرة دار، وازدهر في الثلث الثاني من القرن الثالث عشر (نحو سنة ١٢٣٦ م).

واشتهر الصفيّ، شرقاً وغرباً، بفضل مجموع القوانين الذي وضعه سنة ١٢٣٦ م، وعُرف باسمه: «المجموع الصفوي»[١]. كما برع في الدفاع عن الإيمان المسيحي، فألّف أربع مؤلّفات قيّمة في هذا المعنى، طُبع منها اثنان: «الصحائح في جواب النصائح» و «نهج السبيل في تخجيل محرّفي الإنجيل». وله أيضاً مؤلّفات لاهوتية وفلسفية ممتازة، ومواعظ، وكتب روحية[٢].

وكان للصفي قدرة غير عاديّة على «التركيب» (synthèse)، يستخلص في لحظة الأفكار الأساسية، ويرتّبها ترتيباً واضحاً بيّناً. فاستخدم هذه الهبة في «اختصار» عشرات الكتب القديمة، من فلسفة أو لاهوت، وتعليم روحي أو أدبي.

وممّا اختصره الصفيّ ٤١ مقالة أو قولاً صغيراً، من مقالات أو أقوال للشيخ أبي زكريا يحيى بن عدي. وجدير بالذكر أنّ ١٣ من هذه المقالات لم توجد حتّى الآن في الأصل المطوّل! فقد أنقذ هكذا من الضياع جزءاً لا بأس به من فكر يحيى بن عدي.

وهذه المختصرات محصورة كلّها في التأليف اللاهوتي ليحيى. فلم يختصر الصفي المؤلفات الفلسفية المحضة، وإن كانت الفلسفة داخلة في جميع مؤلفات يحيى بن عدي.

---

١) ألف الصفي ابن العسّال هذا المجموع سنة ١٢٣٦ م، في دمشق. ثم اختصره وعدله سنة ١٢٣٨ م، في القاهرة. وأصبح النص الثاني أساس القانون الكنسي في الكنيستين القبطية والحبشية، إذ قام أحد الأحباش بترجمته إلى اللغة الجعزية في القرن الرابع عشر. كما أصبح فيما بعد النواة الأساسية للقانون الكنسي الماروني. وترجم النص الحبشي إلى الإيطالية والإنجليزية في القرن العشرين.

٢) راجع جراف ج ٢ ص ٣٨٧ – ٤٠٣، لاسيما ص ٣٩٦ – ٣٩٧ (رقم ٦).

أمّا النهج الذي اتّبعه الصفي في اختصاره ، فهو النهج السائر عند المؤلفين العرب في العصور الوسطى . وهو أن يقتبس المختصِر جُمَلاً وفقرات وعبارات من النصّ الأصلي ، دون أيّ تغيير فيها ؛ ويلخّص أحياناً ، بكلمة أو عبارة ، ما تركه . أي أنه يكاد لا يُضيف من عنده شيئاً ، بل يستعمل قدرَ الاستطاعة لغة المؤلّف الأصلية وأسلوبه . وسنرى فوراً نموذجاً يوضّح كلامنا هذا .

٢ ـــ مخطوطات المختصر

إنّ جميع مختصرات الصفي لمقالات يحيى بن عدي موجودة في ثلاثة مخطوطات ، أحدها مستوذع اليوم في مكتبتين مختلفتين :

(١) مكتبة الفاتيكان عربي ١٣٤ ؛

(٢) مكتبة ميونيخ عربي ٩٤٨ / الفاتيكان عربي ١١٥ ؛

(٣) مكتبة دير الشرفة للسريان الكاثوليك (في لبنان) عربي ٥/٤ .

وهذه المخطوطات الثلاثة لنسّاخ أقباط . ولمّا كان المخطوط الثالث لا يحتوي على « المقالة في التوحيد » أو على ملحقها ، تركناه ولم نصفه هنا . أمّا المخطوطان الآخران فهما منقولان بإتقان بالغ ، في القرن الثالث عشر الميلادي ، أي في عصر الصفيّ ابن العسّال نفسه . بل إنّ المخطوط الثاني المنسوخ سنة ١٢٦٠ م ، أي قبل وفاة الصفي ابن العسّال ، قد يكون راجعه مؤلّفه بنفسه .

وإليك وصفاً وجيزاً للمخطوطين :

أ ـــ مخطوط الفاتيكان عربي ١٣٤[٣]

توجد المقالة في التوحيد وملحقها في ورقة ٢ جـ ـــ ١٠ ظ . وقد فقدَ هذا المخطوط الكرّاس الأوّل[٤]، أي أكثر من نصف المقالة . فالنصّ يبتدئ فيه برقم ٢٢٧ من طبعتنا . وهو

---

٣) بخصوص هذا المخطوط ، راجع أنجلو ماي Angelo MAI, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus*, t. 4, *codices Arabici vel a Christianis scripti vel ad religionem christianam spectantes* (Roma 1831), p. 259-260 (وجدير بالذكر أن واضع هذا الفهرس هو إسطفان عوّاد السمعاني ، العلامة الماروني ، كما جاء في ص من المقدمة) – وراجع أيضًا PERIER ص ٢٠ – ٢١ .

٤) قال PERIER (ص ٢٠ في الحاشية) إن المخطوط فقد ١٠ ورقات . أما ENDRESS (ص ٧٢) ، فيقول إنه فقد ورقة واحدة . وفي الحقيقة ، إذا قارنا النص المفقود بنظيره في مخطوط ميونيخ عربي ٢٤٢ م (= ورقة ٥٥ جـ ١ إلى ٥٩ جـ ١٧) يتضح أن مخطوط الفاتيكان فقد ٨ ورقات ، لا اكثر ولا أقل ، إلا إذ سبقه فهرس للمخطوطات ، كما في مخطوط ميونيخ ، فيضاف إلى هذا العدد . ويلاحظ أيضًا أن الورقة رقم ٢ معكوسة ، إذ الظهر سبق الوجه . فيجب قراءة النص إذًا هكذا : ٢ ظ – ٢ جـ – ٣ جـ – ٣ ظ – الخ .

أجمل المخطوطات ليحيى بن عدي (أو قُلْ للصفيّ) ، وأوضحها ، وأضبطها . يرجع تاريخه ، في تقديرنا ، إلى منتصف القرن الثالث عشر .

ب ــ مخطوط ميونيخ عربي ٩٤٨[٥] والفاتيكان عربي ١١٥[٦]

يتألف مخطوط ميونيخ من جزءين، لا علاقة بينهما . الجزء الأول منهما لا يهمّنا هنا (ورقة ١ ــ ٥٠) . أمّا الجزء الثاني (ورقة ٥١ ــ ١٢٢) ، فهو مختصر ابن العسّال ليحيى ابن عدي . ويلاحَظ أنّ هذا الجزء قد رُتّب ترتيباً خاطئاً عند التجليد[٧].

ويتألّف مخطوط الفاتيكان من ثلاثة أجزاء ، مكتوبة بنفس الخطّ ، وكلّها مختصرات وضعها الصفي ابن العسّال .

فالجزء الأوّل (ورقة ١ ــ ١٥٨) يحتوي على مختصر « تبيين غلط محمد بن هارون ، المعروف بأبي عيسى الورّاق ، عمّا ذكره في كتابه في الردّ على الثلاث فِرَق من النصارى »[٨]

والجزء الثاني (ورقة ١٥٩ ــ ١٩٢) ما هو إلاّ تكملة مخطوط ميونيخ .

أمّا الجزء الثالث (ورقة ١٩٣ ــ ٢٩٥) ، فيحتوي على مختصرات لمؤلفات يحيى بن عدي وغيره من المؤلفين ، وضع الشيخ الصفي .

* * *

وعلى هذا ، فالمخطوط الأصلي كان يتركّب من ثلاثة أجزاء أو مجموعات :

١ ــ فاتيكان ورقة ١ ــ ١٥٨

٢ ــ ميونيخ ورقة ٥١ ــ ١٢٢[٩] + فاتيكان ورقة ١٥٩ ــ ١٩٢

٣ ــ فاتيكان ورقة ١٩٣ ــ ٢٩٥ .

والمجموع ٣٦٧ ورقة ، بالإضافة إلى بعض الأوراق المفقودة .

---

٥) راجع Joseph AUMER, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis, tomus I, pars 5 : Verzeichnis der orientalischen Handschriften der königlichem Hof- und Staatsbibliothek in München ... nebst Anhang zum Verzeichnis der arabischen und persischen Handschriften* (München, 1875), p. 155 (N. 948).

٦) راجع MAI (انظر حاشية ٣) ص ٢٣٤ ــ ٢٣٥ . و PERIER ص ١٨ ــ ١٩ . راجع أيضًا مقال الأب PLATTI .(أنظر البيليوغرافية الفرنسية رقم ١١٢) وتعليقنا عليه (رقم ١١٧ من البيليوغرافية) .

٧) ها هو الترتيب الصحيح : ورقة ٥١ ، ثم ٥٣ ، ثم ٥٥ ــ ٦٢ ، ثم ٥٤ ، ثم ٦٣ ــ ١٢٢ ، ثم ٥٢ .

٨) راجع الفصل الثالث ، رقم ١٠٢ من قائمة مؤلفاته .

٩) مع ملاحظة ترتيب الورقات ، كما أشرنا إليه في حاشية ٧ .

أمّا مقالتنا في التوحيد وملحقها ، فتوجد في الجزء الثاني ، في مخطوط ميونيخ ، ورقة ٥٥ ج – ٦٢ ظ ، ثم ٥٤[١٠]، ثم ٦٣.

* * *

وفي ورقة ٢٩٥ ج[١١] من مخطوط الفاتيكان نجد تاريخ نسخ هذا المخطوط النفيس : « وكان الفراغ منه بتاريخ السادس والعشرون [كذا] من شهر برموده ، سنة ستّة وسبعون [كذا] وتسعمائة للشهداء » . وهذا التاريخ يوافق يوم ٢٣/٤/١٢٦٠ م .

أمّا الناسخ ، فهو مجهول[١٢] . وقد نسخه للشيخ الأجلّ الرئيس الشمّاس سعيد ، كما جاء في ورقة ٢٩٤ ظ[١٣].

وهذه المعلومات تنطبق على جملة المخطوطين (ميونيخ والفاتيكان) . لأنّ الأوراق الـ ٧٢ المحفوظة في ميونيخ والـ ٢٩٥ المحفوظة في الفاتيكان مكتوبة بنفس الخط . وهو خطّ جميل منتظم ، إلاّ أنّ كثيراً من الحروف تُركت مهملة (أي بدون نقط) . وقد أتقن الناسخ عمله ، وأضاف حواشي الصفي ابن العسّال (بينما ناسخ مخطوط الفاتيكان عربي ١٣٤ لم يُضفها دائماً) .

٣ – مقارنة نصّ يحي الكامل بنصّ الصفيّ المختصر

كي يكوّن القارئ رأياً شخصياً في العلاقة بين النصّين (الكامل والمختصر) رأينا أن أوضح طريقة وأبسطها هي نشر جزء من المقالة ، على سبيل المثال ، على عمودين . فإليك القسم

---

١٠) قال ENDRESS (ص ١٠٥ رقم ١٩/٨ ، ١) إن المخطوط ناقص هنا . وفي الواقع ، لا يوجد أي نقص في المخطوط .

١١) قال MAI (انظر حاشية ٣) ، في ص ٢٣٥ و PERIER (ص ١٩) إن التاريخ موجود في ورقة ١٦٤ . وهذا خطأ .

١٢) قال PERIER (ص ١٩) إن الناسخ هو الشماس سعيد . « Tel est l'ouvrage que le diacre Sa'id s'est chargé de transcrire » فلم يفهم كلمة « اهتمّ بـ » . راجع حاشية ١٣ .

١٣) إليك نص الملاحظة الختامية (colophon) : « هذا ما اهتم به الشيخ الأجل الريس [كذا] الشماس سعيد المعلم [هنا بياض نحو ٤ سم ، ثم كلمتان] الريس .

« الرب ينفعه به ، وينور عيني قلبه ، ويعضده بالقوة السماية [كذا] ، ويكمله بالنعمة الروحانية ، ويؤهله لإرث ملكوته الأبدية ، بشفاعة ذات الشفاعات ومعدن الطهر والبركات ، مرتمريم البتول ، وماري مرقس الإنجيلي الرسول . آمين . آمين . آمين » . ومعلوم أن « المهتم » ، في لغة المخطوطات ، هو الذي يكلف ناسخًا بنسخ مخطوط ، ويدفع إليه مبلغًا لذلك . لذلك ، يشكره يشكره الناسخ هنا ، ويدعو من أجله .

الأوّل من الباب الثامن (١٤)، الموافق لرقم ٢٤٢ – ٢٦٨ من طبعتنا . نضع النصّ الأصلي على عمود اليمين ، والمختصر على عمود اليسار .

نصّ يحيى الأصلي	مختصر ابن العسّال
٢٤٢ وإذ قد تبيّن أنّه واجب ضرورةً أن تكون العلّة واحدة من جهةٍ ما ، وأكثر من واحدة من جهة أخرى ؛	وبعد هذا ،
٢٤٣ فَلْنَتْلُ ذلك بإبانة القسم من أقسام الواحد التي يصحّ أن يُنعَتَ به ، والجهات التي هي بها واحد ، والجهات التي هي بها أكثر من واحد ؛	ننظر في أقسام الواحد ،
٢٤٤ والأقسام والجهات (من أقسام وجهات الواحد والكثير) التي يستحيل أن يُنعَتَ بها ومنها أنها واحدة وأكثر من واحدة .	
٢٤٥ فنقول : إنّه من المحال أن تكون العلة الأولى (عزّ وجلّ) واحداً جنساً ، ولا واحداً نوعاً .	فنقول : إنّه من المحال أن تكون العلّة الأولى واحدة جنساً ، ولا نوعاً .
٢٤٦ وذلك أنّ الأجناس والأنواع محتاجة ، في وجودها وجوداً ذاتيّاً ، إلى الأشخاص . فهي علل وجودها . وعلّة العلل لا علّة لوجودها ، بل هي علّة وجود كلّ موجود سواها .	لأنّ الأجناس والأنواع محتاجة ، في وجودها وجوداً ذاتياً ، إلى الأشخاص . فهي علل وجودها . * وعلّة العلل لا علّة لوجودها ، بل هي علّة وجود كلّ موجود سواها .
٢٤٧ فيجب أن تكون العلّة معلولة ، من قِبَل وضعها جنساً و نوعاً ؛ وألاّ تكون معلولة ، من قِبَل خاصّة علل العلل .	

١٤) اخترنا هذا القسم لأن مخطوط الفاتيكان عربي ١٣٤ يبدأ برقم ٢٢٧ ، بالإضافة إلى أن الصفحة الأولى مخرومة وملوثة .

٢٤٨ فتكون إذاً العلّة معلولة ولا معلولة معاً . وهذا محال .

٢٤٩ فما لزم وضعه هذا المحال ، فهو محال . والذي لزم وضعه هذا المحال ، هو أنّ العلّة واحد ، جنساً و نوعاً . فأن تكون العلّةُ إذاً واحداً ، جنساً أو نوعاً ، محال .

٢٥٠ وبهذه السبيل يلزم هذا المحال بعينه وضع العلّة واحداً نسبةً .

وبهذه السبيل يُمتَنَع أن تكون العلّة واحداً نسبةً .

٢٥١ وذلك أنّ النسبة عَرَض في المنسوب. والعَرَض محتاج في وجوده إلى جوهر يوجَد فيه . والمحتاج في وجوده لغيره ، معلول .
فالعلّة إذاً معلولة ، وهذا محال .

لأنّ النسبة* عَرَض في المنسوب . والعَرَض محتاج في وجوده إلى جوهر يوجَد فيه . والمحتاج في وجوده إلى شيء غيره ، معلول .

ف ٣ جـ

٢٥٢ وغير ممكن أيضاً أن تكون العلّة واحداً كالمتّصل .

وغير ممكن أيضاً أن تكون العلة واحدة كالمتّصل .

٢٥٣ إذ ليس يمكن أن يكون جسماً . فقد بيّن ذلك أرسطوطاليس في المقالة الثانية من كتابه الموسوم بالسماع الطبيعي ، بياناً ظاهراً صحيحاً ؛ يُغنينا قرب تناوله من موضعه عن إطالة هذه المقالة به .

إذ ليس يمكن أن يكون جسماً ، كما بيّن أرسطو في المقالة الثانية من « السماع الطبيعيّ » ، بياناً ظاهراً صحيحاً ، يُغني عن إطالة هذه المقالة به .

٢٥٤ ولا سطحاً ، ولا خطّاً ، ولا مكاناً ، ولا زماناً ، إذ جميع هذه أعراض . ويلزم وضعها المحال الذي لزم وضعها نسبةً ، من قِبَل انّها عَرَض .

ولا سطحاً ، ولا خطّاً ، ولا مكاناً ، ولا زماناً ، إذ جميع هذه أعراض ، والأعراض معلولة .

٢٥٥ ويستحيل أيضاً أن يكون واحداً غير منقسم .

ولا يمكن أيضاً أن يكون واحداً غير منقسم .

إذ كان قولنا « غير منقسم » يدلّ على معنيين :

٢٥٦ أحدهما بمعنى السلب ، وهو الشيء الذي سَلْب الانقسام منه لا يقتضي معنىً مقابلاً للانقسام (كاللون والطعم ، وبالجملة الكيفيات ، وسائر الاعراض ، سوى الكميّة ومبادئها) .

٢٥٧ وهذا القول مناسب لقولنا ، في الصوت والطعم : إنّه غير مرئي . وليس إلى هذا المعنى نذهب في قولنا في الواحد غير المنقسم .

٢٥٨ والمعنى الثاني من معنى « غير المنقسم » (وهو الذي نُشير بقولنا « واحد غير منقسم ») هو الذي ، مع انّه غير منقسم ، هو مبدأ لما ينقسم ، من قِبَل أنّه من شأنه ان يكون منه ما هو منقسم .

هو مبدأ للمنقسم

٢٥٩ وهو ضربان : أحدهما بذاته ، وعلى القصد الأول (كالوحدة والنقطة) ، والثاني بالعَرَض وعلى القصد الثاني (كالآن ومبدأ الحركة) .

٢٦٠ وذلك أنّ جميع هذه (أعني : الوحدة والنقطة ، والآن ومبدأ الحركة) تكون منها أقدار منقسمة [١٥] .

لأنّ كلّ واحد من أقسامه (كالوحدة والنقطة ، والآن * ومبدأ الحركة) ، إنمّا قوامه ووجوده فيما هو له مبدأ .

ف ٢

١٥) العبارة الناقصة هنا (بالنسبة للمختصر) توجد في رقم ٢٦٥ .

٢٦١ أمّا الوحدة ، فإنّها ، إذا تكرّرت ، يقوم عدد . وأمّا النقطة ، فإذا تحرّكت ، يقوم خطّ . وكذلك الآن يتقوّم منه الزمان ؛ ومبدأ الحركة يتقوّم منه الحركة .

أمّا الوحدة ، فإنّها ، إذا تكرّرت ، تقوّم عددٌ . وأمّا النقطة، إذا تحرّكت ، تقوّم[١٦] خطٌّ . والآن يتقوّم منه الزمان ؛ ومبدأ الحركة يتقوّم منه الحركة .

٢٦٢ فإن وُضع أنّ العلّة واحد غير منقسم ، بالمعنى الأوّل الذي هو سلْب المنقسم ، لم يكن للواحد بمعنى غير منقسم معنىً خاصّ .

٢٦٣ وإنّما يحصل المعاني الباقية من معاني الواحد التي عددناها ، وأفسدنا نعت الواحد بأكثرها ، وبقي علينا الفحص عن اثنين منها .

٢٦٤ وليس يمكن أن تكون العلّة واحداً غير منقسم بالمعنى الثاني . وذلك أنه لا يمكن أن يكون وحدة ، على ما بيّنّا ، ولا نقطة ، ولا آن ، ولا مبدأ حركة .

٢٦٥ إذ كان كلّ واحد من هذه ، إنّما قوامه ووجوده فيما هوّ له مبدأ . وكلّ هذا عرَض ، فالعرَض علّة لوجودها . وهي معلولة له ، والعرَض معلول ، فهي معلولة لمعلول .

فكلّها أعراض ، والأعراض معلولة .

٢٦٦ وقد بيّنّا أنّ العلّة الأولى لا يُمكن أن تكون معلولة . فغير ممكن إذاً أن تكون واحدة بمعنى غير منقسم .

٢٦٧ وإذ قد استحالت من الستّة الأقسام (التي يدلّ عليها اسم الواحد) خمسة

---

١٦) في مخطوط ميونيخ (م) : « يقوم » .

(وهي : الجنس ، والنوع ، والنسبة ،	
والمتّصل ، وغير المنقسم) ، فقد وجب	فما بقي إلاّ
القسم الباقي ، وهو الواحد الحدّ .	الواحد بالحدّ .
٢٦٨ وذلك أنّ الحدّ (وإن شئتَ ، فقل	فالحدّ (وإن شئتَ ،
« القول الواصف ») للعلّة الأولى واحد .	القول الواصف) للعلّة الأولى واحد .

٤ ــ الخلاصة

يتّضح من هذا المثال أنّ صفيّ الدولة أبا الفضائل ابن العسّال لم يترك شيئاً من معاني المقالة ، وإن كان قد حذف نصف نصّ المقالة تقريباً ، وأحياناً أكثر . وهذا يرجع إلى أنّ أسلوب يحيى بن عدي فيه بسط وتحليل كثير ، بل إطناب أحياناً .

وفي رأينا أنّ مختصر ابن العسّال أفضل من نصّ يحيى الأصلي ، إذ إنه كثيراً ما تضيع الفكرة في مقالة يحيى ، بينما المختصر يلتقي العناصر الأساسية ويترك جانباً الثانوية منها ، فيوضّح الفكرة . وهذا يفترض عند ابن العسّال مقدرة على استخلاص الأساس ، ومعرفة للفلسفة ، وقوّة على الإيجاز .

الفصل السادس

منهجنا في تحقيق النصّ

إنّ المنهج تابع للهدف ، ولكل هدف منهج أو طريقة خاصّة به . فما الهدف من نشر المخطوطات ؟

المقدّمة : الغاية من نشر المخطوطات

قال المؤرّخ القبطي الكبير ، الشمّاس كامل صالح نخله :

« إنّ الغرض الأساسي من نشر المخطوطات هو طبعها ، لتسهيل وضعها بصورتها الأصلية بين أيدي أكبر عدد ممكن من محبّيها ، حتّى تُتاح الفرصة للباحثين والمفكّرين والمؤلّفين ، من الكتّاب والوعّاظ والمدرّسين والخدّام ، لدراستها واستخراج ما فيها من دُرَر ، كلّ واحد بطريقته ، فيتّسع مجال البحث والتأليف .

« أمّا إذا نقّحنا المخطوطات ، وعدّلنا في أساليبها وتراكيبها ، حسب رأينا وتفسيرنا الخاصّ (كما طلب البعض) ، فإنّنا بذلك لا نكون قد نشرنا المخطوطات ، بل ألّفنا كتباً جديدة عنها أو بروحها .

« وبذلك ، نكون قد أغلقنا باب التفكير والتفسير والبحث ، وحدّدناه بصورة واحدة ، قد لا تكون هي مقصود المؤلّف الأصلي للمخطوط .

« وهذا ما يتنافى مع الطريقة العلمية للبحث ، كما أنه يقلّل الإنتاج الذي نرجوه من كُتُبنا »[1] .

وقال الدكتور صلاح الدين المنجّد ، مدير معهد المخطوطات العربيّة سابقاً ، المشهور لدى الجميع لاهتمامه بالتراث العربي : « إنّ الغاية من تحقيق الكتاب هو تقديم نصٍ صحيح . لذلك يجب أن يُعنى باختلاف الروايات ، وأن يُثبَت ما صحّ منها »[2].

---

١) راجع كامل صالح نخله الإسكندري : «سلسلة تاريخ البابوات بطاركة الكرسي الإسكندري – الحلقة الأولى : البابا كيرلس الثالث (١٢٣٥ – ١٢٤٣ م)» (دير السيدة العذراء – السريان [بوادي النطرون] ١٦٦٨ ش/١٩٥١ م) ص ١٦٧ : «ملحوظة» في ختام الكتاب . وننبه القارئ إلى أننا قسمنا نص المؤلف إلى مقاطع ، وأضفنا الفواصل والنقط ، اتباعًا للمبدأ الذي نوضحه فيما بعد .

٢) راجع «تاريخ مدينة دمشق» الجزء الأول (دمشق ١٩٥١) مقدمة الدكتور صلاح الدين المنجد.

وقال أيضاً : « غاية التحقيق هو تقديم المخطوط صحيحاً ، كما وضعه مؤلّفه »[٣].

أمّا نحن فنقول : إنّ الغاية من تحقيق المخطوطات تحقيقاً علميّاً هو أوّلاً تقديم نصّ المؤلّف الصحيح ، وثانياً تقديم فكر المؤلّف السليم ومنطقه.

وسنوضّح في هذا الفصل ما يترتّب على هاتين الغايتين.

أوّلاً – تبليغ القارىء نص المؤلّف الصحيح

لكي نقدّم للقارئ نصّ المؤلّف الصحيح ، يجب علينا أوّلاً أن نسعى إلى معرفة النُسَخ الخطّيّة العديدة المبعثرة في مكتبات العالم ، بمطالعة فهارس المخطوطات وتواريخ الأدب العربي.

فإذا حصلنا على « دستور »[٤] المصنّف المكتوب بيده ، أثبتناه كما هو . وإن كانت فيه أخطاء تركناها في المتن ، مع الإشارة إلى ذلك في الحاشية.

١ – اختيار النسخة أو النسخ المخطوطة

وإن لم نحصل على النسخة الأمّ ، فهناك ثلاثة طرق متّبعة.

أ – **الطريقة الأولى** هي اختيار نسخة من النُسَخ ، وإثبات نصّها كما هو ، بعلاّته[٥]. وقد اتّبع هذه الطريقة بعض المستشرقين ، لا سيّما أصحاب « مجموعة المصنّفين المسيحيّين الشرقيين » في لوڤان[٦].

وهذه الطريقة في نظرنا سقيمة ، ولا تصلح إلاّ إذا كان لدينا « دستور » المؤلّف. إذ لا توجَد أبداً نسخة يمكن الاعتماد عليها كلّ الاعتماد ، واتّباعها اتّباعاً أعمى.

والدليل على ذلك أنّ هؤلاء المحقّقين أنفسهم لا يترجمون النصّ العربيّ الذي طبعوه ،

---

٣) راجع صلاح الدين المنجد ص ١٥.

٤) أي النسخة الأصلية المكتوبة بخط يد المؤلف نفسه . ولم نجد هذا الاصطلاح في كُتيِّب الدكتور صلاح الدين المنجد ، مع أهميته ولكنه شائع في « فهرست » ابن النديم ، وفي « تاريخ الحكماء » للقفطي ، وفي غيرهما ممن عني بالكتب في العصور الوسطى.

٥) يبدو أن الدكتور صلاح الدين المنجد يؤثر هذه الطريقة ، إذ يقول : « أما إذا كانت النسخ مختلفة ، فيختار نسخة لتكون أمًّا ، ويثبت نصها » (ص ١٦ رقم ١٦) . إلا أننا نعتقد أنه يريد الطريقة الثانية ، بدليل ما سنذكره هناك.

٦) راجعَ سلسلة .Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain, Belgique)

وإنّما يلجأون كثيراً إلى الروايات التي أثبتوها في الحواشي ، إذا كانت هناك حواش[٧]، بل إلى روايات لم يُثبتوها إطلاقاً ![٨] ذلك لأنّ النصّ العربي المطبوع لا معنى له !
فهذه طريقة آليّة ، لا جدوى فيها ، ولا تليق بالباحث . والصورة الفوتوغرافية أفضل عندئذٍ منها ، ولكنها لا تسمّى تحقيقاً !

* * *

ب ــ **والطريقة الثانية** هي « اعتماد نسخة ، ومقابلتها على النُسَخ الأخرى ، وترجيح الرواية الجيّدة »[٩] .
وهذه الطريقة صالحة إذا وُجدت نسخة تفوق النسخ الأخرى في الجودة . ففي هذه الحال ، تُعطى **الأفضليّة** لهذه النسخة[١٠] .

* * *

ج ــ **والطريقة الثالثة** هي طريقة « النصّ المختار » . وذلك بأن يختار المحقّق ، من المخطوطات العديدة ، النصّ الذي يُخيّل إليه أنّه يُفصح عن رأي المؤلّف ، ويؤدّي عبارته أداء كاملاً . فيذكر الروايات المختلفة ، ويُرجّح ما يرى فيه استقامة المعنى وسلامته، وما يوافق مؤلّفات المصنّف الأخرى .

---

٧) انظر مثلاً كتاب « مصباح العقل » لساويرس بن المقفع ، تحقيق رفعت يسى عبيد وميخائيل يونج (Young) وترجمتها الإنجليزية ، في CSCO رقم ٣٦٥ و٣٦٦ (لوفان ، أكتوبر ١٩٧٥) . أو كتاب « سير بطاركة الكنيسة القبطية » ، المنسوب إلى ساويرس ابن المقفع ، تحقيق الدكتور أزولد برمستر (Oswald H.E. Burmester) وغيره (الدكتور عزيز سوريال عطية ، الأستاذ يسى عبد المسيح ، الأستاذ أنطوان خاطر ، الخ) . وقد انتقدنا هذا المنهج في التحقيق ، ذاكرين هذا الكتاب ، في مقالنا عن « مصباح العقل » لساويرس بن المقفع ، في مجلة Orientalia Christiana Periodica 41 (1975), fasc. 1, p. 150-210 (راجع ص ١٦٣ حاشية ٢) .

٨) راجع مثلاً كتاب « تحفة الأديب ، في الرد على أهل الصليب » ، تحقيق ميكل دي إبلثه Mikel de Epalza (روما ١٩٧١) . انظر تعليق الأب روبير كسبار R. Caspar عليه ، في مجلة IBLA ٣٦ (١٩٧٣) ص ١٥٥ – ١٦٠ ، لاسيما ص ١٥٩ .

٩) راجع صلاح الدين المنجد ص ١٧ رقم ١٢ .

١٠) هذه الطريقة هي التي نتبعها في تحقيق « الرسالة في التوحيد » ليحيى بن عدي ، إذ نعطي الأفضلية لمخطوط طهران على المخطوطات الثلاث الأخرى .

وهذه هي الطريقة التي اعتمدتها لجنة تحقيق كتاب «الشفاء» لابن سينا [١١].

يقول الدكتور صلاح الدين المنجد: «هذه الطريقة قد تُطلق الحرّية للناشر، ولكن لا يؤمَن معها الزلل، إلاّ إذا كان الناشر متمكّناً في معرفة مصنِّف الكتاب، ولغته، وأسلوبه، ومعرفة الكتاب نفسه» [١٢].

وفي رأينا أنّ هذه الطريقة صالحة، إذا لم يوجَد لا «دستور» المصنّف، ولا نسخة قديمة تفوق النُسَخ الأخرى في الجودة. فيضطرّ حينئذٍ المحقّق إلى اختيار النصّ اعتماداً على عدّة نسخ. وهذا أمر صعب، يتطلّب معرفة جيّدة للمصنّف وللكتاب.

وخلاصة القول أنّ لكل حالة طريقة خاصّة:

١ ـ فالطريقة الأولى لا تصلح إلاّ إذا كان لدينا «دستور» المصنّف.

٢ ـ والطريقة الثانية لا تصلح إلاّ إذا كان لدينا مخطوط ممتاز، يفوق المخطوطات الأخرى في الجودة.

٣ ـ والطريقة الثالثة لا تصلح إلاّ إذا كانت المخطوطات كلّها متساوية في الجودة.

٢ ـ موقف المحقّق من لغة النُسَخ المخطوطة

عند هذه المرحلة نواجه مشكلة جديدة. إذا افترضنا أنّ لدينا مخطوطة واحدة، وكانت خاطئة، أو أنّ بعض المخطوطات التي بين أيدينا اتّفقت على نفس الغلطة، لا سيّما إذا كانت تلك الأغلاط لغوية، فما العمل؟ هل علينا اتّباع المخطوطات الخاطئة، أم علينا تنقيحها، وإن اتّفقت على الخطأ؟

آ ـ منهج التحقيق عند الشرقيين والمستشرقين

اختلف المحقّقون في حلّ هذه المشكلة. أمّا في الغرب، فتركوا عادةً النصّ بعلاّته. وأمّا في الشرق، فالعُرْف جارٍ على تنقيح المخطوطات.

إلاّ أنّ بعض الشرقيين قد تبعوا المستشرقين في هذا المنهج. فقال مثلاً المؤرخ كامل صالح نخله: «لم نحاول تنقيح أصول الكتاب، ولا تحسين الأسلوب، وحتّى الغلطات اللغوية تركنا معظمها على حالها، حتّى لا تفقد النصوص التاريخية روحها القديمة التي كُتبت بها. [...]. فهذا هو الأسلوب الأصلي للمخطوط، لذلك لم نستَبِحْ تعديله» [١٣].

ونتيجة هذا المنهج أنّ النصوص العربية المسيحية جاءت مشوّهة، ينفر منها القارئ.

---

١١) راجع ابن سينا: «كتاب الشفاء ـ المنطق»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور (القاهرة ١٩٥٣) ص ٣٨ ـ ٤٢. راجع تلخيص رأيه في صلاح الدين المنجد ص ٩ ـ ١٠.

١٢) راجع صلاح الدين المنجد ص ١٧ رقم ١٢.

١٣) راجع كامل صالح نخله (انظر الحاشية الاولى من هذا الفصل) ص ١٧٦.

وقد احتجّ المستشرق الفرنسي جستون ڤيات Gaston WIET ، على هذه الطريقة(١٤) ، ولكن بلا جدوى .

ب — هل للنصارى العرب لغة خاصّة بهم ؟

وفي ظنّنا أنّ سبب اتّباع هذا المنهج اعتقاد بعض المستشرقين أنّ للنصارى العرب أسلوباً خاصّاً في الإنشاء . بل ذهب البعض إلى القول بأنّ النصارى لم يُحسنوا كتابة لغة الضاد ؛ حتّى إنهم ، إذا وجدوا روايتين ، إحداهما خاطئة لغويّاً والأخرى صحيحة ، فضّلوا الخاطئة ، لاعتقادهم أنها أقرب إلى لغة المؤلّف !

فيا تُرى ، من أين أتى هذا الاعتقاد الشاذّ ؟ يبدو لنا أنّ له سببين :

١ — الأوّل ، اعتمادهم على النصوص العربية المسيحية المترجمة في القرن الثامن والتاسع ، في دير مار سابا وفي دير طور سينا . ومعلوم أنّ لغة الترجمة قد تكون مشوّهة ، لا سيّما في بداية الأمر ، وأنّها لا تؤخذ أبداً معياراً للغة القوم . فضلاً عن أنّ هذه النصوص كلّها ذات طابع شعبي ، إذ تحتوي على سِيَر القديسين ، وميامر نسكيّة ، وأناجيل منحولة ، وغيرها من المؤلّفات الشعبية ؛ ولا تجد فيها كتباً لاهوتية مثلاً .

٢ — والثاني ، اعتمادهم على المخطوطات المتأخّرة ، التي نُقلت أثناء عصر الانحطاط ، من القرن الخامس عشر إلى التاسع عشر . فهي فعلاً مليئة بالتصحيف والتحريف والقلب وغيرها من الأخطاء ، ولا تمثّل أبداً لغة الأصل . ولا شكّ أنّ هذه المخطوطات توجد بوفرة . وكلّما أُتيحت لنا الفرصة أن نقارن هذه المخطوطات المتأخّرة (وهي للأسف الأغلبية !) بالمخطوطات المنسوخة في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر الميلادي ، لا سيّما عند الأقباط ، اتّضح لنا أنّ الخطأ لا يُمكن أن يُنسَب إلى المصنّف ، وإنّما يعود إلى الناسخ ، خصوصاً إذا كان هذا الناسخ ينقل نصّاً روحيّاً لنفسه ، لمنفعته الروحية الشخصيّة . (١٥)

فنشر المخطوطات إذاً بالمحافظة على أخطائها الإملائية والإعرابية والنحوية وغيرها ، لا يُعتبر تحقيقاً لنصّ المصنّف ، وإنما هو **تحقيق لنصّ الناسخ !**(١٦)

---

١٤) راجع G. WIET مادة « قبط » في الجزء الثاني من « دائرة المعارف الإسلامية » ، الطبعة الفرنسية الأولى (ليدن وباريس ١٩٢٧) ص ١٠٤٨ — ١٠٦١ (هنا ص ١٠٦١) .

١٥) وقد يكون هناك سبب ثالث . وهو أن معظم المستشرقين الذين نشروا نصوصًا عربية مسيحية لم يكونوا أساسًا متبحرين في اللغة العربية وآدابها ، وإنما أتوا إليها عن طريق غير مباشر ، من خلال دراستهم للتراث اليوناني أو السرياني ، الخ . فتراهم مرتبكين أمام تلك النصوص . لذلك يفضلون نشر النص بعلاته ، لعدم استطاعتهم تنقيحه . وقد صرح لنا بعضهم بذلك .

١٦) قد ألقينا محاضرة ، أثناء « المؤتمر الدولي الأول للدراسات القبطية » المنعقد في القاهرة في ديسمبر ١٩٧٦ ، عنوانها Méthode d'édition des textes arabo-coptes أوضحنا فيها هذا الرأي ، ووافقنا عليه

جـ – موقف المحقّق من الخطّ العربي

وهناك حالة خاصّة يجب الإشارة إليها . وهي أنّ الخطّ العربي قد تطوّر على مرّ العصور. « فلا بدّ إذن من أن نجعل النصّ يُرسَم بالرسم الذي نعرفه [اليوم] . وقد أجاز الأقدمون أنفسهم ذلك »[17] .

فكتابة الهمزة مثلاً تغيّرت كثيراً خلال العصور ، كما أنّ حروف المدّ لم تكن دائماً مكتوبة ، الخ . فلا يصحّ اليوم المحافظة على الرسم القديم للكلمات .

وهذا لا يُجيز لنا ، بالطبع ، تغيير **أسلوب** المؤلّف ، وإنّما الكلام هنا عن إملاء الناسخ فقط .

فمنهجنا إذاً الأمانة التامّة لنصّ **المؤلّف** ، لاسترجاع أسلوبه الأصلي المخفي وراء أخطاء النسّاخ وغلطاتهم . « وليكن هدفنا في الجمع[18] ، إذا لم نحصل على نسخة المصنّف ، الحصول على أقرب شكل ، بعيد عن التحريف والتصحيف ، لما تركه المؤلّف »[19].

٣ – الإشارة إلى حرف المخطوط

آ – إثبات روايات المخطوطات

والأمانة التامّة تتطلّب منّا ألاّ نغيّر حرفاً واحداً من أي مخطوط ، دون الإشارة إلى هذا التغيير . هكذا نمكّن القارئ من مناقشة تأويلنا للنصّ ، وتكوين رأيه بنفسه ، فيؤيّدنا أو ينتقدنا . وهكذا يتقدّم البحث بخطوات راسخة .

ولا يصحّ أن نُشير إلى بعض التغييرات ونغفل عن بعضها ، بحجّة أنّ تلك التي غفلنا عن ذكرها غير مهمّة . فقد يكون ما سهونا عن ذكره أهمّ ، في نظر أحد العلماء ، ممّا اخترنا ذكره ؛ كالغلطات اللغوية مثلاً ، فإنّها تُهمّ اللغوي أكثر من معاني الكتاب .

فالغرض إذاً من الحواشي دلالة القارئ على النصّ الحرفي لكلّ مخطوط من المخطوطات ، بغاية الدقّة .

ولكي يتمّ ذلك بلا شكّ ولا لبس ، رأينا أن نخصّ كل رقم من أرقام الحواشي **بكلمة**

المستشرقون الحاضرون (اكثر من مائة) . كما لخصنا ذلك في مقدمة تحقيقنا لكتاب ساويرس بن المقفع (القرن العاشر الميلادي) : «كتاب مصباح العقل» تقديم وتحقيق الأب سمير خليل ، سلسلة «التراث العربي المسيحي» رقم ١ (القاهرة ١٩٧٨) ص ٥٣ – ٥٤ . راجع أيضًا صلاح الدين المنجد ص ١٩ – ٢٠ .

١٧) راجع صلاح الدين المنجد ص ١٩ والحاشية الأولى.

١٨) أي «في جمع المخطوطات ومقارنة بعضها ببعض» (=collation des manuscrits)

١٩) راجع صلاح الدين المنجد ص ١٣ رقم ٧ .

واحدة ، وهي التي تسبقه . فلن تجد أبداً رقماً يُشير إلى أكثر من كلمة واحدة ، إلاّ إذا قلنا عكس ذلك (بصريح العبارة) في الحاشية .

ب ـ يؤخَذ بالاعتبار « رسم الكلمة » فقط

وهنا نصادف مشكلة أخرى ، نابعة من طبيعة الخطّ العربي . فإنّ نصف الحروف يتميّز عن النصف الآخر بمجرّد النقط . فلو اضطررنا إلى الإشارة إلى كلّ مظاهر التصحيف ، لامتلأت الصفحة بها ، دون فائدة . فضلاً عن أنّ المخطوطات القديمة لا تكتب دائماً النقط . لذلك ، لا نُشير إلى تغيير النقط ، إلاّ إذا كان لهذا التصحيف أثر في تغيير المعنى .

وقد قرّرنا وضع **همزة القطع** دائماً[٢٠] . وكذلك وضعنا **الشدّة** دائماً ، إلاّ بعد لام التعريف في الحروف الشمسيّة[٢١] . كما أنّا وضعنا **المدّة** دائماً .

كذلك أثبتنا **الألف المحذوفة** في بعض الكلمات ، مثل سليمان (عوض سليمن) وإبراهيم (عوض إبرهيم) وثلاث (عوض ثلث) ، الخ[٢٢] . ولم نرضَ بالاستثناء الذي أدخله المجمع العلمي العربي[٢٣] .

أمّا **التشكيل** ، فأضفناه حسب الحاجة . ونخصّ بالذكر إضافة الضمّة في الماضي المجهول (مثلاً « وُضع » رقم ١٢٢ ، لتمييزها عن المعلوم « وضع ») ، وفي مضارع وزن « أفعل » (مثلاً « فلنُتْلِ » رقم ٢٤٣) (٢٤) .

---

٢٠) راجع صلاح الدين المنجد ص ١٩ رقم ١ : « توضع همزة الابتداء دائمًا ، إذا كانت حركتها تبدل المعنى . مثلا إعلام ، (بكسر الهمزة الثانية) » . أما نحن ، فعممنا القاعدة ، إذ نضع همزة القطع دائمًا ، سواء كانت في الابتداء أم في غير مكان ، وسواء بدلت المعنى أم لم تبدله . وسبب ذلك لغوي ، وهو أن همزة القطع صامّتة (consonne) فيجب كتابتها .

٢١) راجع صلاح الدين المنجد ص ١٩ رقم ٣ : « يوضع التشديد دائمًا » . وفي الواقع ، إذا تصفحت النصوص التي حققها الدكتور صلاح الدين المنجد ، لا تجد علامة التشديد بعد لام التعريف في الحروف الشمسية . لذلك حددنا القاعدة .

٢٢) راجع صلاح الدين المنجد ص ١٩ رقم ٤ : « تثبت في أسماء الأعلام ألفها المحذوفة كما تكتب اليوم [...] » .

٢٣) راجع صلاح الدين المنجد ص ١٩ رقم ٤ ب : « ونذكر هنا أن المجمع العلمي العربي رأى ، عند نشره « تاريخ دمشق » ، إبقاء الأسماء التي وردت في القرآن وحدها على رسمها القديم . مثل إسحق ، إبراهيم [كذا ، والصواب « إبرهيم »] ، إسمعيل » . فلا نرى مبررًا لهذا الاستثناء .

٢٤) راجع صلاح الدين المنجد ص ٢١ : « الشكل » . إلا أنا لا نرى ضرورة التمييز بين الآيات القرآنية ، والأحاديث ، والأشعار ، الخ . فنقول بصفة عامة : « كلما صعبت قراءة كلمة ، شُكِّلت » .

وبالطبع ، لا نُشير إلى هذه الإضافات في الحواشي . وبوجه عام ، لا نعتبر إلاّ « رسم الكلمة »، بصرف النظر عن النقط والعلامات . نوضّح مقصودنا بأمثلة .

إذا كتبنا في المتن « البدء » ، وكان المخطوط قد كتبها « البد » (دون همزة) ، فلا نُشير إلى ذلك الفرق في الحاشية ، لأنّا لم نغيّر شيئاً في « رسم الكلمة » . أمّا إذا كتبها المخطوط « البدي » أو « البدو » ، فنُشير إلى ذلك في الحاشية ، لأنّا غيّرنا شيئاً في رسم الكلمة .

كذلك ، إذا وجدنا في المخطوط « بارينا » ، فكتبناها في المتن « بارئنا » ، لا نُشير إلى هذا التغيير في الحاشية ، لأنّا لم نغيّر رسم الكلمة . وكذلك إذا استبدلنا « خاطية » بـ « خاطئة » . أمّا إذا وجدنا « خطية » وكتبناها « خطيئة » ، فنُشير إلى هذا التغيير ، لأنّا أضفنا « سنّة » . وقس على ذلك .

ثانياً – تبليغ القارىء فكر المؤلّف ومنطقه

لكلّ مُصنّف منطق خاصّ ، يعبّر به عن شخصيّته . وهذا المنطق يكشف عن شخصيّة المؤلّف أكثر ممّا تكشف عنه أفكاره المعبّر عنها بوضوح . فعلى المحقّق أن يكتشف هذا المنطق المكنون ، ويُبرزه للقارئ .

ثمّ إنّ لكلّ عصر طريقة للتعبير عن هذا المنطق تختلف عن طريقة عصر آخر . ومن الضروري « النشر بروح العصر ، وعلى طريقته » ، كما قالت لجنة نشر كتاب « الشفاء » لابن سينا (٢٥).

١ – تقسيم النصّ إلى أقسام ، ووضع العناوين

آ – ضرورة تقسيم النصّ تقسيماً منطقيّاً

والتعبير العصري عن منطق الكلام يتمّ بتقسيم النصّ إلى فصول ، ووضع عناوين رئيسيّة وثانوية ، ثمّ تقسيم الفصول إلى فقرات ومقاطع منفصلة ، الخ(٢٦).

ولا يظنّ المحقّق المعاصر أنه قد أبدع بدعة إذ فعل ذلك . فقد نهج هذا المنهج بعينه المؤلّفون المسيحيّون العرب ، منذ أكثر من ٧٠٠ سنة ! فنرى مثلاً مؤتمن الدولة أبا إسحاق ابن العسّال (أخا صفيّ الدولة المذكور في الفصل الخامس) ، صاحب « مجموع أصول

---

٢٥) راجع حاشية رقم ١١ من هذا الفصل . ذكره أيضًا صلاح الدين المنجد ص ١٠ .

٢٦) راجع صلاح الدين المنجد ص ٢٢ : «تقسيم النص وترقيمه» .

الدين ، ومسموع محصول اليقين » ، عندما يحقّق نصّ إيليّا مطران نصيبين عن توحيد النصارى[٢٧] ، يقسّمه إلى خمسة أقسام ويُضيف عناوين من عنده[٢٨].

ثمّ إنّ كلّ فقرة يجب أن تُقسّم إلى جُمَل . وتُقسّم كلّ جملة ، بواسطة النقط والفواصل والإشارات ، على ما يقتضيه المعنى[٢٩] ، بطريقة منطقيّة[٣٠].

ب — إهمال هذه المرحلة عادةً بسبب صعوبتها

ولا شكّ أنّ هذه الخطوة الثانية في تحقيق المخطوطات (أعني : تبليغ القارئ فكر

---

٢٧) راجع « مجموع أصول الدين » الباب ٣٣ . وقد نشرنا هذا الباب بكامله ، اعتمادًا على مخطوطين قبطيين : باريس عربي ٢٠٠ (تاريخه ١٦١٣ م) ورقة ١٧١ جـ — ١٧٤ جـ ، والقاهرة ، البطريركية القبطية (تاريخه ١٨٣٤ م) ورقة ١٣١ ظ — ١٣٣ ظ . وقارنا نص ابن العسال بالأصل (وهو جزء من رسالة إيليا مطران نصيبين إلى الوزير أبي القاسم الحسين ابن علي المغربي) المحفوظ في عائلة سباط في حلب . راجع الأب سمير خليل : « في امتياز السيد المسيح عن سائر الأنبياء » لإيليا النصيبيني (سنة ١٠٢٧ م) عن كتاب « مجموع أصول الدين » للمؤتمن ابن العسال » ، في مجلة « صديق الكاهن » ج ١٥ (١٩٧٥) ص ١٧٣ — ١٨٨ ، و١٧ (١٩٧٧) العدد الثاني ص ٤٣ — ٥٥ .

٢٨) قال المؤتمن ابن العسال ، في مقدمة الباب ٣٣ ، بعد ذكر عنوان الباب : « مما نُقل (هذا الباب كله) من رسالة عملها إليا مطران نصيبين وأعمالها ، إلى الوزير أبي القاسم الحسين المغربي ، وهذبناها نحن ، وزدناها زيادات لطيفة ، وقسمناها في كتابنا هذا إلى خمسة أقسام : القسم الأول ، إن الله تعالى سماه « كلمته » ، ولم يسم به نبي ولا غيره ... » الخ . ثم يذكر بقية الأقسام الخمسة ، على ما وضعه هو ابن العسال . راجع طبعتنا المذكورة في الحاشية السابقة ، رقم ٤ — ٦ ، ص ١٧٧ — ١٧٨ .

٢٩) راجع صلاح الدين المنجد ص ٢٢ — ٢٣ : « النقط والفواصل والإشارات » . إلا أنا لا نوافق المؤلف على عدم تصريح استعمال النقطة مع الفاصلة (؛) ، أو ما نسميه الفاصلة المنقوطة . فهذه الإشارة تعتبر حدًّا وسطًا بين النقطة والفاصلة ، وكثيرًا ما تعين على توضيح المعنى . وقد استعملها أئمة المحققين ، أمثال أحمد أمين وعبد الرحمن بدوي وغيرهما .

٣٠) كذلك ، لا نوافق الدكتور صلاح الدين المنجد على استعمال الخطين القصيرين (- -) للتعبير عن الجمل المعترضة ، وإن كان هذا الاستعمال شائعًا شرقًا وغربًا . فهذه الإشارة يدخلها الالتباس ، لسببين : الأول ، أنها لا تميز بين بداية الجملة المعترضة ونهايتها . والثاني ، لأن العادة جرت على عدم كتابة الخط القصير الثاني ، عند انتهاء الجملة ، فيبقى خط قصير واحد ؛ وإذا عرضت جملة معترضة ثانية ، لا تدري اين المعترضة من الرئيسية . لذلك استعملنا دائمًا القوسين () للتعبير عن الجملة المعترضة . فهذه الإشارة تدل دلالة تامة على بداية الجملة المعترضة ونهايتها ، كما أنها تسمح لك بوضع جميع علامات الترقيم (حتى النقطة) داخل القوسين ، إذا طالت الجملة المعترضة ، وهذا أمر ممتنع في الخطين القصيرين .

المؤلّف ومنطقه) هي الأهمّ . وهي الغاية القصوى من التحقيق . ومن لم يصل إليها، لم يحقّق النصّ تحقيقاً علميّاً تامّاً .

إلاّ أنّ هذه الخطوة الثانية أصعب بمراحل من الخطوة الأولى (أعني : تبليغ القارئ نصّ المؤلّف وحرفه) . وهي تتطلّب مجهوداً ضخماً ، و « معايشة » طويلة مع المؤلّف والكتاب ، ومنطقاً سليماً . وهذه عوامل لا تتوفّر للجميع .

لذلك ترى معظم المحقّقين ، ولا سيّما المستشرقين منهم ، أهملوا هذا الجانب من التحقيق . فيقومون بالتحقيق الحرفي ، ويتركون التحقيق المعنوي المنطقي . فينشرون النصّ خالياً من كلّ علامات الترقيم ، ومن جميع التقاسيم والعناوين . ثمّ يبرّرون موقفهم بادّعاء الأمانة للمخطوط ! وقد أشرنا إلى ذلك في غير مناسبة (٣١).

أمّا المحقّقون الشرقيون ، وإن كانوا يعترفون بضرورة تقسيم النصّ إلى فقرات ، وإضافة العناوين ، ووضع علامات الترقيم ، وغير ذلك من الوسائل المنطقية ، إلاّ أنّهم يقومون بهذه المهمّة بطريقة ارتجالية ، لا منطقية ، في كثير من الأحيان .

٢ — ترقيم النصّ بأرقام مسلسلة

آ — ضرورة ترقيم النصّ ترقيماً منطقيّاً ، لا مادّيّاً

أخيراً ، قرّرنا ترقيم النصّ بأرقام مسلسلة ، طبقاً للمعنى ، على ما فعلناه قبل ذلك في عشرات النصوص العربية المسيحية الّتي نشرناها .

فإن كان المؤلّف قد قسّم كتابه إلى أبواب أو فصول ، حافظنا على هذا التقسيم ، ورقّمنا الأبواب(٣٢). وبعد ذلك ، نقسم كل باب أو فصل إلى فقرات صغيرة (أو آيات) ، ونرقّمها بأرقام مسلسلة . فنقول مثلاً « مصباح العقل » (لساويرس بن المقفع) ٣٤/٧ ، أي الباب السابع ، الفقرة ٣٤ (٣٣) .

أمّا في النصوص الّتي لا تقسيم لها في الأصل (كما هو الحال في « المقالة في التوحيد » الّتي ننشرها هنا) ، فنعطي رقماً مسلسلاً ، دون مراعاة الأبواب ، إذ إنّ الأبواب من وضعنا .

---

٣١) راجع حاشية ١٦ من هذا الفصل . وقد ضربنا مثلا على ذلك ، في مقالنا عن ساويرس بن المقفع المنشور في مجلة Orientalia Christiana Periodica ٤١ (١٩٧٥) ص ١٦٣ حاشية ٢ ب . فقد نشر المحقق نصًا يشتمل على نحو ٦٤٠٠ كلمة ، دون أي تقسيم وبوضع علامات ترقيم لا تزيد على عشر!

٣٢) هذا يوافق ما قاله الدكتور صلاح الدين المنجد ، في ص ٢٢ (تقسيم النص وترقيمه) رقم ١ و٣.

٣٣) راجع ساويرس بن المقفع (القرن العاشر الميلادي) : «كتاب مصباح العقل» ، تقديم وتحقيق الأب سمير خليل ، سلسلة «التراث العربي المسيحي» رقم ١ (القاهرة ١٩٧٨) ص ٥٧ .

فنقول مثلاً : « توحيد » ٢٤٦ ، أي الفقرة الموجودة تحت هذا الرقم في صفحة كذا من طبعتنا هذه.

ولا يخفى علينا أنّ العُرْف الجاري هو أن « تُرقّم سطور النصوص ، شعراً كانت أم نثراً ، خمسةً خمسةً ، أو ثلاثةً ثلاثةً »(٣٤) ، كما قال الدكتور صلاح الدين المنجّد .

ولا شكّ أنّ هذا النظام أفضل من عدم ترقيم السطور . إلاّ أنه ترقيم مادّي ، **لا منطقي** . فلم نسترح إليه ، لأسباب نوضّحها هنا .

ب – الميزة الأولى : هذا الترقيم صالح مهما اختلفت الطبعات والترجمات

لمّا كان هذا الترقيم ترقيماً مادّياً آليّاً ، أصبح مرتبطاً بطبعة معيّنة . فإن أُعيد طبع الكتاب ، اختلفت جميع المراجع ، وتعب القارئ والباحث .

ونضرب لك مثلاً بسيطاً ، كثيراً ما عانينا منـــه . إنّ لكتاب « الفهرست » لابن النديم ثلاث طبعات منتشرة ، بالإضافة إلى ترجمة إنجليزية ذات فوائد عديدة :

* طبعة المستشرق فلوجل Gustav FLUEGEL (لابيتسك Leipzig ١٨٧١) .
* طبعة المطبعة الرحمانية بمصر (القاهرة ١٩٢٩) ، وهي التي استعملناها في هذا البحث .
* طبعة رضا تجدّد (طهران ١٩٧١) .
* ترجمة بيارد دودج Bayard DODGE (نيويورك ١٩٧٠) .

فإذا ذُكرت إحدى الطبعات الثلاث ، أو الترجمة الإنجليزية ، وكانت لديك طبعة أخرى ، لا يمكنك إيجاد النصّ المطلوب . وإذا أردت أن تذكر نصّاً لابن النديم ، اضطررت إلى إضافة المرجع الكامل للطبعة المستعملة ، بل إلى ذكر أكثر من طبعة . بينما ، لو رُقّم كتاب « الفهرست » ترقيماً منطقيّاً ، على ما نقترحه هنا ، لا تبالي بأيّ طبعة ذُكرت أو أيّ ترجمة استُعملت ، وسهل البحث على الكاتب والقارئ .

ج – الميزة الثانية : هذا الترقيم نهائي ، حتى قبل طبع الكتاب

ولهذه الطريقة مميّزات أخرى ، نذكر منهـــا سهولة وضع الفهارس . فإنّ من يطبع الفهارس يضطرّ حالياً إلى الانتظار حتّى يُطبع الكتاب كلّه ، ثم يبدأ بتأليف الفهارس بسرعة ، كي لا يؤخّر المطبعة . وإن أضاف بعض الفقرات في أثناء طبع الكتاب ، أو إذا اختلفت الصفحات بين طبعة وطبعة بسبب إضافة في المقدّمة مثلاً أو غير ذلك من التغييرات ، اضطرّ إلى إعادة العمل كلّه .

---

٣٤) راجع صلاح الدين المنجد ص ٢٢ (تقسيم النص وترقيمه) رقم ٧

بينما يستطيع المؤلّف، بفضل الطريقة المقترحة هنا، أن يقوم بعمله منذ البداية، بصيغة نهائية، مهما تغيّرت الصفحات فيما بعد.

وكذلك إذا كتبتَ مقدّمةً لنصّ تحقّقه، أو بحثاً عن نصّ سيُنشر في المستقبل، لا يُمكنك إطلاقاً إعطاء مراجع دقيقة مفيدة، إلاّ إذا استعملتَ هذه الطريقة.

د ــ الميزة الثالثة: هذا الترقيم يمكّن الباحث من مقارنة دقيقة للنصوص المتشابهة

ولمّا كانت هــذه النصوص كثيرة التداول والاستعمال، وجب إيجاد طريقة سهلة دقيقة لمقارنة النصوص (أو الروايات) بعضها ببعض. نسوق إليك مثالين.

لقد رأينا في الفصل الخامس أنّ لهذه المقالة في التوحيد مختصراً وضعه صفيّ الدولة أبو الفضائل ابن العسّال (أخو مؤتمن الدولة المذكور أعلاه). فكيف يمكننا المقارنة الدقيقة بين النصّ الأصلي ليحيى بن عدي ومختصر صفيّ الدولة، إن لم يكن النصّ الأصلي مقسّماً إلى آيات صغيرة؟

كذلك، لإيليا مطران نصيبين (المتوفّى سنة ١٠٤٦ م) ما لا يقلّ عن سبع مقالات في التثليث، تُشبه بعضها بعضاً[٣٥]. وقد نقل كثير من المؤلّفين المتأخّرين فقرات من هذه المقالة أو تلك، دون ذكر الأصل المنقول عنه. فمن المستحيل، عمليّاً، مقارنة هــذه النصوص بعضها ببعض، كي يظهر وجه الشبه والاختلاف.

هـ ــ استشهاد بما وُضع للكتب المُنزَلة

وأوضح دليل على ما حاولنا إثباته هنا أنّ الكتاب المقدّس، إن لم يكن مقسّماً إلى فصول وآيات، لاستحال على الناس ذكره بدقّة. وليتصوّر القارئ لحظةً أنّه اضطُرّ إلى ذكر الطبعة التي يستعملها في دراسة الإنجيل (مع تعدّد اللغات والطبعات)! فما كان طبيعيّاً في الإنجيل، أو الكتاب المقدّس، أو القرآن الكريم، لماذا لا يكون طبيعيّاً أيضاً في غيرها من النصوص؟

وهنا أيضاً لا يظنّ المحقّق المعاصر أنّنا أبدعنا بدعةً، إذ فعلنا ذلك. فقد أدخل

---

٣٥) راجع مقالنا عن إيليا مطران نصيبين، حيث حللنا هذه النصوص: Bibliographie du dialogue islamochrétien. Elie de Nisibe (975-1046), in Islamochristiana 3 (1977), p. 257-286.

هذه المقالات السبع هي: المجلس الأول (رقم ١ من تحليلنا)، المراسلة مع الوزير أبي القاسم (رقم ٨)، رسالة في وحدانية الخالق وتثليث أقانيمه (رقم ٩)، رسالة في الخالق (رقم ١٠)، رسالة في حدوث العالم ووحدانية الخالق وتثليث أقانيمه (رقم ١١)، مقالة في معنى لفظ «كيان» ولفظ «إله» (رقم ١٢)، كتاب البرهان على صحيح الإيمان، الفصل الأول (رقم ١٣).

العلاّمة الإسكندري أمّونيوس الفصول الصغيرة على الكتاب المقدّس (ويتراوح طولها ما بين آية وسبع آيات من تقسيمنا الحديث)، لتسهيل دراسة الكتب المقدّسة، **في بداية القرن الثالث الميلادي!**(٣٦)

وقد اتّبع هذا المنهج العالم القبطي صفيّ الدولة أبو الفضائل ابن العسّال، في تأليف «المجموع الصفوي» للقوانين الكنسيّة، الذي وضعه في الشام سنة ١٢٣٦ م. فأعطى رقماً مسلسلاً لكل قانون، في كل باب من الأبواب الواحد والخمسين (٣٧).

خلاصة الفصل

فمنهجنا إذاً يتلخّص في نقطتين:

(١) **تصحيح النصّ** لإدراك **حرف المؤلّف** ذاته؛ مع الإشارة إلى كلّ صغيرة وكبيرة، بحيث يستطيع القارئ أن يعرف فوراً، وبغاية الدقّة، نصّ كلّ مخطوط من المخطوطات.

(٢) **توضيح النصّ**، بإضافة النقط والفواصل والإشارات، وتقسيمه إلى فقرات ومقاطع، وإضافة العناوين الرئيسية والثانوية، وترقيمه بأرقام مسلسلة، **لإدراك خطة المؤلّف ومنطقه.**

---

٣٦) أمُّونيوس (AMMONIOS SACCAS) فيلسوف إسكندري توفيّ بعد سنة ٢٤٢ م بقليل، وهو أستاذ الفيلسوف الشهير أفلوطين (PLOTIN). راجع «دائرة المعارف البريطانية».

Encyclopaedia Britannica, 15th ed. (London, 1978) vol. 1, p. 319 bc.

أما بخصوص «قوانين الأناجيل» فراجع Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum,* II (Turnhout, 1974), p. 262-263, N° 3465

حيث توجد مراجع عديدة. وانظر ايضًا SAMIR Khalil, *Un manuscrit arab d'Alep reconnu, le Sbath 1125,* in *Le Muséon* 91 (1978), p. 179-188 (ici p, 184-186 et 189).

٣٧) راجع جرجس فيلوثاوس عوض: «المجموع الصفوي» (القاهرة ١٩٠٨). وهذه الطبعة أفضل بكثير من الطبعة الثانية التي اهتم بها مرقس جرجس وطبعها في القاهرة سنة ١٩٢٧ تحت عنوان: «كتاب القوانين».

الجزء الثالث

دراسة المقالة في التوحيد

الفصل السابع

خطَّة «المقالة في التوحيد» ومنطقها وتحليلها

لمّا كان يحيى بن عدي قد عُرِف بـ « المنطقي » ، على ما ذكره ابن النديم[1] والقفطي[2] وابن أبي أُصيبعة[3] ، فلا بدّ من أن يكون فكره مبنيّاً على المنطق ، وأن يظهر هذا المنطق في مؤلّفاته . ويكفي تصفّح أي مقالة من مقالاته ، للاقتناع بهذه الحقيقة .

وهذا المنطق واضح في « المقالة في التوحيد » . فنرى يحيى يعرض جميع الآراء ، ثم يحلّلها رأياً رأياً ، لاستخلاص الرأي الصحيح وتمييزه عن الآراء الباطلة . كما أنّه يذكر جميع المعاني الممكنة (أو المحتملة) للفظ أو مفهوم ، وإن كانت شاذّةً أو سخيفة ، فيُثبت استحالة جميعها ما عدا معنى واحداً ، ثم يُثبت ضرورة هذا المعنى . وكذلك، فإنّ عباراته تدلّ على طريقته . فكثيراً ما يقول : « فيجب ضرورةً أن ... » ، أو « لا يخلو أن يكون ... » ، أو « إما ... وإمّا ... » ، وغير ذلك من أساليب الفكر المنطقي .

وبناء على ذلك ، لا بدّ من أن تكون « المقالة في التوحيد » ، ككلٍ ، مبنيّةً أيضاً على بنيان منطقي قويّ واضح . وإن كان يحيى لم يقسم المقالة إلى أبوابٍ وفصول (وهذه للأسف عادته في الإنشاء) [4] ، إلاّ أنّه أعطانا العناصر الأساسية للقيام بهذا التقسيم .

وقد حاولنا في تحقيقنا اكتشاف هذا المنطق المكنون ، وتقسيم المقالة وفقاً لفكر يحيى بن عدي نفسه ، وآرائه ، وعقليته ، ومنطقه الخاصّ .

فسنذكر هنا أوّلاً تلك العناصر المنطقية التي وضعها المؤلّف نفسه في مقالته . ثم نقدّم محاولتنا الشخصية لفهم المقالة وتسلسل الأفكار بها .

---

١) راجع ابن النديم ص ٥/٣٦٩ .

٢) راجع القفطي ص ٢/٣٦١ – ٣ .

٣) راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٩/٢٣٥ .

٤) وذلك يرجع في رأينا إلى سببين : الأول ، كثرة تآليفه ، وسرعته في التأليف (فقد وضع بعض مقالاته في ليلة واحدة !) . والثاني ، وهو الأهم ، عمق فكره ، مما جعله يعتقد أن القارئ سيرى فورًا منطق المقالة ، ويفهمها بمجرد قراءتها .

أوّلاً — العناصر المنطقية المذكورة في المقالة

في سبع مناسبات ، أوقف يحيى سير أفكاره ، ليلخّص الموقف . فذكر ما قد توصّلنا إليه ، وأعلن عمّا نتوصّل إليه . وتقع هذه الفقرات السبع إمّا في نهاية بعض الفصول (من فصولنا) ، أو في بداية بعض الفصول الأخرى .

فإليك هذه الفقرات السبع ، مع الإشارة إلى ما يناسبها من تقسيمنا .

١ — « فغرضنا في هذه المقالة :
* الفحص عن واحد واحدٍ من هذه الاعتقادات ،
* وإيضاح بطلان باطلها ، (= فصل ٢ — ٥ و ٨)
* وإبانة حقيقة مُحقّها ، (= خلاصة فصل ٨)

بالبراهين الصحيحة ، والحُجَج الواضحة ، على أوجز ما يُمكننا وأبْيَنه »[٥] .

٢ — « وقد كان تبيّن أنّه ليس معناه والوجود له هو أنّه واحد (= فصل ٢) ، وتبيّن قبل ذلك أنّه ليس يُمكن أن يكون معنى الواحد والوجود له هو أنّه لا نظير له (= فصل ٣) .

« وإذ قد فسدت هذه الضروب التي يصرف فيها المخالفون اسم الواحد إليها (= فصل ٢ — ٥) ، فينبغي أن نضع :
* ما حقيقة الواحد ،
* وكم أقسامه ، وما هي ،
* وكم جهاته ، وما هي (= فصل ٦) ؛
* وما مقابلتها من أقسام الكثرة وجهاتها (= فصل ٧) »[٦] .

٣ — « فإذ قد شرحنا حقيقة الواحد، وعدّدنا أقسامه وجهاته (= فصل ٦) ، ومقابلاتها من أقسام الكثيرين وجهاتها (= فصل ٧) ، ولخّصنا ما [معنى] كلّ واحد منها ؛

« فَلْنَصِرْ إلى النظر فيما يصحّ نعت علّة العلل (تبارك وتعالى !) به ، من هذه الأقسام والجهات ، وما لا يصحّ منها (= فصل ٩ — ١٠) ؛

« بعد أن نفحص هل العلّة الأولى واحدة من كلّ جهة ، أو كثيرة من كل جهة ، أو واحدة من جهة وكثيرة من جهة أخرى (= فصل ٨) ، وإثبات ذلك ببرهان واضح »[٧].

---

٥) راجع «التوحيد» رقم ١٣ — ١٥

٦) راجع «التوحيد» رقم ١٤٤ — ١٤٧ .

٧) راجع «التوحيد» رقم ٢١٣ — ٢١٥ .

٤ – «وإذ قد تبيّن أنّه واجبٌ ضرورةً أن تكون العلّةُ واحدةً من جهةٍ ما، وأكثرَ من واحدةٍ من جهة أخرى (= فصل ٨)،

«فلْنَتُلِ ذلك بإبانة القسم من أقسام الواحد التي يصحّ أن يُنعَت به، والجهات التي هي بها واحد، والجهات التي هي بها أكثر من واحد؛ والأقسام والجهات (من أقسام وجهات الواحد والكثير) التي يستحيل أن يُنعَت بها؛ ومنها أنّها واحدة وأكثر من واحدة (= فصل ٩ – ١٠)»[٨].

٥ – «فإذ قد بيّنّا:

* ما معنى الواحد،
* وكم أقسامه، وما هي،
وبأيّها يصحّ نعت العلّة الأولى،
* وكم جهاته، [وما هي]،
ومن أيّها يصحّ أن توجد العلّة بها (= فصل ٦ و ٩)؛

«و[إذ] قد ثبت وجوب الوحدانيّة والكثرة معاً في العلّة (= فصل ٨)، وكانت للكثرة أقسامٌ مساوٍ عددُها عدد أقسام الواحد (= فصل ٧)؛

«فقد يجب أن نسلك (في الفحص عن صحّة ما يصحّ، وبطلان ما يبطل منها) السبيلَ التي سلكناها في الفحص عن أقسام الواحد وجهاتها بعينها (= فصل ١٠)»[٩]

٦ – «وإذ قد أتينا على إبانة أقسام الكثرة التي يصحّ وجودها للعلّة، والجهات التي يصحّ لها وجودها منها (= فصل ١٠)؛

«فلنُتْبِع ذلك بالفحص عن:

* عدد المعاني التي هي أكثر من واحد، التي توصَف بها العلّة الأولى،
* وماهيّاتها (= فصل ١١)،

بتأييد ذي القدرة التامّة»[١٠]

٧ – «فقد تبيّنت إذاً

* كمّيّة عدد صفات الباري (جلّ اسمُه، وعزّ ذكرُه!)، وأنّها ثلاث؛
* وما هي، وأنّها الجود والحكمة والقدرة (= فصل ١١).

---

٨) راجع «التوحيد» رقم ٢٤٢ – ٢٤٤.

٩) راجع «التوحيد» رقم ٢٨١ – ٢٨٣.

١٠) راجع «التوحيد» رقم ٣١٠.

« وهذا ما أردنا أن نبيّن ، وهذا كمال غرضنا في هذا القول . وإذ قد بلغناه ، فلنختم هذه المقالة »[١١].

ثانياً — تقسيمنا للمقالة في التوحيد

---

١١) راجع «التوحيد» رقم ٣٧٦ — ٣٧٨ آ.

ثالثاً – الفكرة الأساسية للمقالة

يمكننا الآن تقديم الفكرة الأساسية للمقالة.

ابتدأ يحيى بعرض أقوال الموحّدين في وحدانية البارئ، فذكر منها أربعة (رقم ٣ – ٩). ثم أوضح في **الجزء الأوّل** (١٨ – ١٤٥) بطلان هذه الأقوال. لذلك أثبت تعريفه للواحد، فقال: «إنّ الواحد هو موجودٌ ما، لا يوجد فيه غيريّة من حيث هو واحد»(١٤٨).

ويوجد اختلافٌ ثانٍ بين الموحّدين في وحدانية الخالق. فقوم (وهم اليهود والمسلمون) يقول «إنّ الخالق واحدٌ من كلّ جهة»، وقوم (وهم النصارى) يقول «بل هو واحد من جهة وكثير من جهة» (١٠ – ١٢). ودراسة هذا الاختلاف هو موضوع **الجزء الثاني** (١٤٦ – ٢٤١).

فيعالج يحيى بن عدي الموضوع بأن يوضّح أقسام الواحد، على ما ذكره أرسطو، وهي ستّة (١٤٩ – ١٧٦)، وجهات الواحد، وهي أيضاً ستّ (١٧٧ – ١٨٩)، ثمّ أقسام الكثير وجهاته (١٩٠ – ٢١٢). فيُثبت أنّ الواحد لا يمكن أن يقال واحداً من كلّ وجه، إذ فيه دائماً كثرة وغيرية (٢١٣ – ٢٣٤)؛ ولا يمكن أن يقال كثيراً من كل وجه (٢٣٥ – ٢٤٠)؛ فهو إذاً واحد من وجه، وكثير من وجه(٢٤١).

لقد أجاب يحيى على جميع الأقوال، وأثبت أنّ البارئ واحد وكثير. وكان في إمكانه الوقوف عند هذا الحدّ، إن لم يكن ذلك جواباً شكلياً. فالمطلوب توضيح النتيجة التي توصّل إليها في خلاصة الجزء الثاني (٢٤١)، التي هي القول السادس (١٢)، أي قول النصارى: من أيّ وجه يُقال إنّ البارئ واحد، ومن أيّ وجهٍ يُقال إنه كثير؟ هذا امرٌ يوضّحه يحيى في **الجزء الثالث** (٢٤٢ – ٣٧٩).

فيرجع إلى ما عرضه بتفصيل عن أقسام الواحد وجهاته (= فصل ٦)، وأقسام الكثير وجهاته (= فصل ٧). ويوضح أنّ البارئ **واحد** في الذات وفي الموضوع (= فصل ٩)، وأنه **كثير** من جهات مختلفة (= فصل ١٠). ومع هذا الجزء الثالث تنتهي، في الواقع،

المقالة في التوحيد بمعناه المحدود.

أمّا الجزء الرابع (٣١٠ - ٣٧٩)، فهو تحديد للنتيجة التي توصّل إليها. إذا كان الباريءُ كثيراً من جهة، فما هو «عدد المعاني (التي هي أكثر من واحد) التي توصَف بها العلّة الأولى»، وما هي ماهيّاتها؟ (٣١٠). أو، بعبارة أخرى: «ما هي صفات الباريءُ؟».

لذلك، يقدّم يحيى مقدّمةً، يوضّح فيها أنّ جوهر الباريءُ خفي، فلا يمكننا إدراكه إلاّ عن طريق آثاره في خلائقه (= فصل ١١). ثم يدرس خلائق الباريءُ، فيكتشف أنّه تتجلّى فيها ثلاث صفات: الجود (= فصل ١٢) والقدرة (= فصل ١٣) والحكمة (= فصل ١٤)؛ وأنّ هذه الصفات الثلاث مختلفة (٣٧١)، ولا يمكن أن تكون لا أقلّ ولا أكثر (٣٧٢ - ٣٧٥).

وفي رأينا أنّ هذا الجزء الرابع، بخلاف الأجزاء الثلاثة الأولى، ليس حتميّاً. فهذه إحدى إمكانيات تحديد الكثرة الموجودة في الباريءُ تعالى. ولكل نظام فلسفي إمكانية، أو أكثر من واحدة. وسنرى (في الفصل التاسع) أن يحيى نفسه سيقدم، بعد أكثر من عشرين عاماً، نظرية أخرى لتحديد هذه الصفات الثلاث. فسيقول إن الله عقلٌ، عاقلٌ لنفسه، ومعقولٌ لنفسه؛ وسيترك نظرية الله كجوّاد قادر حكيم!

رابعاً — تحليل المقالة

المقدّمة : عرض الفكرة	١٨ – ١٩
إثبات الفكرة	٢٠ – ٢٣
الخلاصة	٢٤

الفصل الثالث – بطلان القول الثاني

القائل «إنّ الواحد في الخالق هو أنّه لا نظير له»	٢٥ – ٨٠
المقدمة : لهذا القول معنيان	٢٥ – ٣٢
١ – لا شيء يناظر الخالق بوجه من الوجوه	(٢٦ – ٢٩)
٢ – لا شيء يناظر الخالق في جميع الأمور	(٣٠ – ٣٢)
أوّلاً – إثبات بطلان المعنى الأول	٣٣ – ٧٠
المقدّمة	(٣٣ – ٣٤)
١ – الإثبات الأول	(٣٥ – ٤٣)
٢ – الإثبات الثاني	(٤٤ – ٥٧)
٣ – الإثبات الثالث	(٥٨ – ٦٤)
٤ – الإثبات الرابع	(٦٥ – ٦٩)
الخاتمة	(٧٠)
ثانياً – إثبات بطلان المعنى الثاني	٧١ – ٧٨
١ – عرض الفكرة	(٧١ – ٧٣)
٢ – إثبات الفكرة	(٧٤ – ٧٨)
الخلاصة	٧٩ – ٨٠

الفصل الرابع – بطلان القول الثالث

القائل «إن معنى الواحد في الخالق هو أنّه مبدأ المعدودات»	٨١ – ١٠١
المقدّمة : عرض الفكرة	٨١ – ٨٢
أوّلاً – ينتج من هذا القول عدم الكثيرين	٨٣ – ٨٩
ثانياً – ينتج من هذا القول كون العلل كثيرة جدّاً	٩٠ – ٩٥
ثالثاً – ينتج من هذا القول أنّ معنى الواحد هو معنى الوحدة	٩٦ – ١٠١

الفصل الخامس – بطلان القول الرابع

القائل «إنّ معنى الواحد في الخالق هو من قِبَل وجود الوحدة له»	١٠٢ – ١٤٣

الجزء الثاني
إثبات أنّ البارئ واحد من جهة وكثير من جهة أخرى

الجزء الثالث

إيضاح معنى أنّ الباريَ واحد من جهة وكثير من جهة أخرى ٢٤٢ — ٣٠٩

الجزء الرابع
صفات الباريء ثلاث فقط :
الجود والقدرة والحكمة

الفصل الثامن

يحيى والبحث عن معنى التوحيد

« قُلْ : هُوَ اللهُ أحَد ،
اللهُ الصَّمَد !
« لَمْ يَلِدْ ، وَلَمْ يُولَدْ ،
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أحَد ! » (سورة الإخلاص)

هذه الآيات ، على إيجازها ، من أجمل ما كُتب عن وحدانيّة الخالق . فهل ، يا تُرى ، يعترف بها المسيحيّون ؟ هل هم مُخلِصون لله ؟ كيف ، ويقولون بأنّه تعالى ثلاثة ! « لقد كفر الذين قالوا إنّ اللهَ ثالثُ ثلاثة . وما من إله إلاّ إلهٌ واحد ! وإن لم ينتهوا عمّا يقولون، لَيَمَسَّنّ الذين كفروا منهم عذابٌ أليم ! »[1]

هل يمكن التوفيق بين التوحيد المحمّدي والتوحيد المسيحي ؟ سؤال طالما شغل بال المفكّرين ، أمس واليوم ، بل قبل الإسلام بقرون .

ولا جدال في أنّ المسيحيين ، إن سألتهم عن إيمانهم بالله (عزّ وجلّ) ، لا يشكّون ، ولا طرفة عين ، بأنّه تعالى واحد أحد . ويتساءلون دائماً لماذا يشكّ إخوانُهم المسلمون في توحيدهم . أليسوا يقولون ، عند رسم إشارة الصليب : « باسم الآب والابن وروح القدس ، إلهٍ واحد . آمين » ؟ حتّى أصبحت هذه « شهادتهم » !

١ ـ الاختلاف في معنى وحدانيّة الخالق

ولمّا كان المسلمون يشكّون في توحيد النصارى ، ويتّهمونهم باستمرار بأنّهم غيرُ موحِّدين ، بل ذهب بعضهم إلى القول بأنّهم كفّار مشركون ، كان من الضروري تنزيه الدين المسيحي عن تهمة الشرك ، وتوضيح معنى الثالوث ، وإظهار عدم مناقضته للتوحيد .

وكثرت المقالات والميامر والبراهين والكتب التي عرضت ذلك . إلاّ أنّ هذه المحاولات ، رغم عمقها وكثرتها ، لم تُقنع المفكّرين المسلمين إلاّ في النادر ، أو لم يأخذوها بعين الاعتبار .

---

(١) راجع سورة المائدة (وهي الخامسة) الآية ٧٣ .

وسبب ذلك يرجع إلى اختلاف أعمق، يوجد في معنى «الواحد». فكيف يُمكن توضيح معنى التالوث، إن لم يوضّح أوّلاً معنى الواحد؟ وقد وعى إلى ذلك المفكّرون النصارى، وحاول بعضهم حلّ المشكلة بمجرّد وضع تمهيد في هذا المعنى.

فقال أبو رائطة حبيب بن خدمة التكريتي، وهو مفكّر سرياني، عاش في أواخر القرن الثامن وصدر القرن التاسع الميلادي، في مقالة له في التوحيد والتثليث مخاطباً المسلمين: «... مع أنّنا، وإن كنّا وافقناكم في مقالتكم بأنّ الله واحد، فما أبعد ما بين القولين، فيما تظنّون ونصِف! والشاهد على ما ذكرتُ: مخالفة صفتكم لوحدانيّته صفتَنا إيّاه»[٢]

وكذلك افتتح يحيى بن عدي مقالته بقوله: «اختلف القائلون بوحدانيّة الخالق (تبارك اسمه!)، في معنى وحدانيّته (تعالى عمّا يقوله الملحدون!)»[٣]. ثم أخذ يعدّد هذه الآراء المختلفة، التي يقول بها الموحّدون.

ولم يذكر يحيى أبداً، في مقالته، لا المسلمين ولا المسيحيين، وإن كان يقصد بلا ريب هاتين الفئتين. فعندما يقول: «فقال قوم: «إنّ الخالق (عزّ وتعالى!) واحد من كلّ حين، لا يتكثّر من جهة من الجهات»»[٤]، يفهم القارئُ أنّه يعني المسلمين. وعندما يقول: «وقال آخرون: «بل هو واحد من جهة، وكثير من جهة»»[٥]، لا يشكّ أحد في أنّه يقصد المسيحيين.

إلاّ أنّ عدم ذكره المسلمين والمسيحيين يدلّ على قصد مقالته. فهو لا يريد تأليف مقالة دينيّة أو لاهوتيّة، بل مقالة فلسفية. ويكاد لا يستعملُ كلمة «الله» ومرادفاتها (الخالق، البارئ)، مفضّلاً عبارة «العلّة الأولى» عليها. وذلك أوضح دليل على قصده وغرضه. وكذلك لم يستشهد أبداً بالكتب المنزلة، وإنّما استشهد فقط بأرسطوطاليس، «الفيلسوف». كما أنّه لم يلفظ كلمة «التثليث»، وإن كان قد عنى هذا المعنى في الفصل الحادي عشر. فجاء بحثه فلسفيّاً محضاً.

---

٢) راجع «رسائل حبيب بن خدمة، المعروف بأبي رائطة التكريتي اليعقوبي»، تحقيق جورج جراف (Die Schriften des Jacobiten Ḥabib Ibn Ḫidma Abū Ra'ita,. coll. *C.S.C.O* 130. Louvain 1951).

الرسالة الأولى: «في الثالوث المقدس» رقم ٤، ص ١٧/٤ – ٢/٥.

٣) راجع «التوحيد» رقم ٣.

٤) راجع «التوحيد» رقم ١١.

٥) راجع «التوحيد» رقم ١٢.

٢ – رأي عليّ في وحدانية الخالق

ولم يكن المسيحيون وحدهم يتساءلون عن معنى الوحدانية ، بل المسلمون أيضاً . وقد سُئل يوماً عليّ (رضي الله عنه) عن معنى التوحيد ، فقال :

« إنّ القول بأنّ الله واحد ، على أربعة أقسام : وجهان منهما لا يجوزان على الله سبحانه ، ووجهان ثابتان له .

« فمن قال إنّ الله واحد ، وقصد باب العدد ، فهذا غير جائز . لأنّ ما لا ثاني له ، لا يدخل في باب العدد[٦] .

« ومن قال إنّ الله واحد ، وأراد النوع أو[٧] الجنس ، فقوله أيضاً باطل . لأنّ[٨] الله سبحانه منزّه عن نوع ، وعن جنس[٩] .

« وأمّا الوجهان الصحيحان ، فقول القائل : إنّ الله واحد ، أي متفرّد[١٠] عن الأشياء ، ومنزّه عنها[١١] .

« أو قول القائل : إنّ الله واحد أحد ، أي إنّه لا ينقسم في وجودٍ ، أو عقل ، أو وهم[١٢] .

« فكذلك الله ربّنا » [١٣] .

---

٦) قارن هذا الرأي بالقول الأول (رقم ٤) وإثبات بطلانه (فصل ٢) ، وبالقول الثالث لبعض المتكلمين (رقم ٦ – ٨) وإثبات بطلانه (فصل ٤) .

٧) في النص المطبوع : « من » . وصححناه اعتمادًا على ما جاء في الجملة التالية .

٨) في النص المطبوع : « وإن » ، وهو مقبول . وإنما صححناه اعتمادًا على ما جاء في الفقرة السابقة ، إذ يوجد توازن بين الفقرتين .

٩) قارن هذا الرأي بما قاله يحيى في « التوحيد » ، رقم ٢٤٣ – ٢٤٩ .

١٠) في النص المطبوع : « تفرّده » .

١١) قارن هذا الرأي بالقول الثاني : « إن معنى الواحد في الخالق هو أنه لا نظير له » (رقم ٥) . وقد أبطل يحيى هذا الرأي ، في الفصل الثالث (رقم ٢٥ – ٨٠) .

١٢) إذا كان المقصود هنا هو أن الله واحد لأنه غير قابل للانقسام ، فقد نفى يحيى بن عدي هذا المعنى عن الخالق (رقم ٢٥٥ – ٢٦١) . أمّا إذا كان المعنى هو أنه واحد حدًّا ، فهذا هو المعنى الوحيد الذي قبله يحيى (رقم ٢٦٧ – ٢٦٨) .

١٣) ذكر هذا النص السيد مصطفى جمال الدين ، في مقال صغير عنوانه : « هذه المسيحية وهذه المحمدية : أليستا من جوهر واحد ؟ » ، في مجلة « المسرة » ٥٦ (١٩٧٠) ص ٦٨٩ – ٦٩٥ (هنا ص ٦٩٢) . وللأسف لم يذكر المؤلف المرجع الذي استخلص منه هذا النص .

فهذا الرأي ، وإن لم يكن مبنيّاً على أساليب الفلاسفة ، إلاّ أنّه محاولة لإدراك معنى « إنّ الله واحد » . فلا يكفي للمؤمن القول بأنّ الله واحد ، ولكن عليه أن يتفهّم ما هو مكنون وراء العبارة ، للوصول إلى الإقرار والإيمان الحقيقي .

٣ ــ تحليل الكندي لمعاني الواحد في الخالق

آ ــ المقالة التي وضعها الكندي

ولم يكن يحيى بن عدي أوّل من تكلّم في التوحيد ، بين الفلاسفة العرب . فقد سبقه في ذلك المجال « فيلسوف العرب » الشهير ، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ، المتوفّي نحو سنة ٨٧٣ م . فقد ذكر ابن النديم أنّ له « كتاب الفلسفة الأولى ، فيما دون الطبيعيات ، والتوحيد »[١٤] . وهي اليوم مفقودة ، ولا نعلم شيئاً عن محتوياتها . وله كذلك « رسالة في التوحيد ، بتفسيرات »[١٥] .

وقد ذكر له أيضاً عبد اللطيف البغدادي مقالة في التوحيد[١٥ب] . وعلى ظنّنا أنّ هذه المقالة هي المذكورة في « فهرست » ابن النديم بعنوان « رسالة في افتراق المِلَل في التوحيد ، وأنّهم مُجمعون على التوحيد ، وكلٌّ قد خالف صاحبه »[١٦] .

وهذه الرسالة أيضاً لا توجد اليوم . إلاّ أنّ أغلب الظنّ أنّ ما ذكره يحيى بن عدي ، في مقالته في « تبيين غلط أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ، في مقالته في الردّ على النصارى »[١٧] ، ما هو إلاّ جزء من رسالة الكندي المفقودة[١٨] .

---

١٤) راجع ابن النديم ص ٣/٣٥٨ . وأما أخبار الكندي ومؤلفاته ، فقد ذكرها ابن النديم من ص ٣٥٧ إلى ص ٣٦٥ .

١٥) راجع ابن النديم ص ٣/٣٦٣ .

١٥ب) على ما ذكره PERIER ص ٢١٩ حاشية ٧ .

١٦) راجع ابن النديم ص ٥/٣٦٣ – ٦ .

١٧) نشر هذه المقالة أوغسطين پيرييه (PERIER) في مجلة الشرق المسيحي ٢٢ (١٩٢٠ – ١٩٢١) ص ٤ – ١٤ ، مع ترجمة فرنسية (ص ١٥ – ٢٢) . ثم أعاد نشر ترجمته الفرنسية ، مع بعض التعديلات ، في كتاب « مقالات يحيى بن عدي » (١٩٢٠) ص ١١٨ – ١٢٨ . إلا أن الطبعة سقيمة ، والنص في حاجة إلى إعادة تحقيقه . كما أن البطريرك أفرام برصوم أعاد طبع النص ، اعتمادًا على طبعة پيرييه ، مع تعديلات بسيطة ، في « المجلة البطريركية السريانية » ٦ (القدس ١٩٣٩) ص ١١ – ٢٢ ، تحت عنوان : « رد العلامة يحيى بن عدي التكريتي السرياني الأرثوذكسي على فيلسوف العرب أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي ، وهو دفاع عن صحة عقيدة التثليث » .

١٨) أول من انتبه إلى ذلك ، المستشرق الهولندي دي بور ، صاحب « تاريخ الفلسفة في الإسلام » . راجع

والدليل على ذلك أنّ نصّ الكندي يبتدئ فجأةً (على ما رواه يحيى بن عديّ) بالجملة الآتية : « فأمّا القول في الردّ على النصارى ، وإبطال تثليثهم ، على أصل المنطق والفلسفة، وتمثّل [كذا] هذا القول من الاختصار ، فإنّ ذلك موجود على النصارى وغيرهم ، ممّن تجاوز[١٩] التوحيد وقال بالتكثير ، وإن يتبعهم ويعتقد مذهبهم »[٢٠] . وهذا الافتتاح المفاجأ يفترض لا محالة جزءاً آخر قبله ، أو أجزاء أخرى . والأرجح أنّ هذه الأجزاء كانت تعرض آراء الملل الأخرى (غير ملّة النصارى) في التوحيد ، على ما جاء في عنوان الرسالة .

إلاّ أنّ الكندي لم يتعمّق في الموضوع الذي عالجه ، ولم يستقص معاني الواحد ، في رسالته « في افتراق الملل في التوحيد » . لأنّه اكتفى بذكر ثلاثة معان ، تلك المذكورة في كتاب « طوبيقا »[٢١] ، وهي الواحد بالعدد وبالنوع وبالجنس ، ولم يذكر المعاني الأخرى .

ب — الواحد يُقال على ثلاثة وجوه

قال الكندي :

« أمّا قولهم « إنّ ثلاثةً واحدٌ وواحداً ثلاثةٌ » ، فهذا ظاهرُ الخطأ .

« وذلك أنّ ما نقول إنّه هو هو واحد، إنّما نقول [إنّه] واحدٌ[٢٢] بثلاثة وجوه، كما قيل في كتاب « طوبيقا »[٢٣] ، وهو الخامس[٢٤].

١ — « إمّا أن يُقال هو هو واحد بالعدد ، كما يُقال للواحد هو هو واحد .

Tjitze, J. de BOER, *Kindī wider die Trinität,* in: *OrientalischeStudien Theodor* Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet (Giessen 1906), Bd. 1, p. 279-281.

١٩) راجع «الرد على الكندي» ص ٤/٤ — ٥ .

٢٠) في الطبعة : يجاوز.

٢١) راجع «طوبيقا» الكتاب السابع ، الفصل الأول (*Topica* VII, 1, Bekker 152 b 30-32).
وانظر أيضًا «ما بعد الطبيعة» الكتاب العاشر الفصل الثالث (*Metaphysica* X, 3, Bekker 105 a 32-b3).

٢٢) في المخطوطين (حسب PERIER) سقطت «إنه» . أما في الطبعة ، فلم يضف «إنه» ، ولكنه صحح «واحد» فأصبحت «واحدًا» .

٢٣) وهوكتاب «الجدل» . نقله إسحاق بن حنين إلى السرياني ، ونقل يحيى بن عدي هذا النقل إلى العربي (راجع ابن النديم ص ٢/٣٤٩ — ٣ ، والقفطي ١٧/٣٦ — ١٩) .

٢٤) أي الكتاب الخامس من كتب منطق ارسطوطاليس ،حسب الترتيب العربي التقليدي . راجع ابن النديم ص ١٨/٣٤٧ — ٢١ . ويبدو أن الكندي هو الذي وضع هذا الترتيب ، فقد ألف «كتاب ترتيب كتب أرسطاليس» (ابن النديم ص ٥/٣٥٨ — ٦) . لاحظ أن PERIER لم يترجم جملة «كما قيل في كتاب طوبيقا ، وهو الخامس» .

٢ ــ « وإمّا أن يُقال هو هو واحد بالنوع ، كما يُقال « خالد وزيد واحــد »، بما عَمّهما من نوعهما ، الذي هو « الإنسان » .

٣ ــ « وإمّا أن يُقال هو هو واحد بالجنس ، كما يُقال « الحمار والإنسان واحد » ، بما عَمّهما من جنسهما ، الذي هو « الحيّ » »[٢٥].

فبعد أن ذكر للكندي هذه الأقسام الثلاثة للواحد ، يُثبت أنّ النصارى لا يستطيعون القول إنّ ثلاثةً هي واحد ، بأيّ وجه من الوجوه الثلاثة[٢٦].

٤ ــ تحليل يحيى لمعاني الواحد في الخالق

لقد رأينا، في الفصل السادس من « التوحيد »، أنّ يحيى ذكر ستّة معانٍ للواحد[٢٧]، استخلصها من موٴلّفات أرسطوطاليس[٢٨] . ويذكر القارئ أنّ مقالتنا في « التوحيد » مُنْشَأة في رجب سنة ٣٢٨ هـ (= أبريل أو مايو ٩٤٠ م) .

لذلك ، لمّا اكتشف يحيى رسالة الكندي « في افتراق المِلَل في التوحيد » ، وفيها ردٌّ على النصارى اعتماداً على ثلاثة وجوه للواحد ، صاح : « هذه القسمةُ التي قَسَمْتَ للواحد ناقصةٌ ! »[٢٩] فاخذ يكمِّل قسمة الكندي ، كما سنرى حالاً . ثمّ قال له : « وأيضاً ، فإنّك تركتَ أن تقسم الواحد والكثرة على ضربٍ آخر من القسمة ، إمّا غفلةً إنْ كنتَ لم تعرفْه ، وإمّا تغافلاً إن كنتَ قد عرفتَه وتجاوزتَ ذكره ! »[٣٠].فعرض وجوه الواحد والكثرة التي شرحها في الفصل السابع من مقالته في «التوحيد»[٣١].

نقل إليك هذا النصّ ، وإن كان طويلاً ، لأهمّيّته . ونُشير في الحواشي إلى المواضع التي تُناسبه من مقالتنا في « التوحيد » .

قال يحيى بن عدي :

« ليس تقول النصارى إنّ الواحدَ ثلاثةٌ والثلاثة هي واحد ، على واحدٍ من هذه الوجوه

---

٢٥) راجع «الرد على الكندي» ص ١١/٣ – ١٠ .

٢٦) راجع «الرد على الكندي» ص ١١/١٠ – ١٤ (الواحد بالعدد)، ١١/١٥ – ١٢/١ (الواحد بالنوع) و١٢/١ – ٣ (الواحد بالجنس).

٢٧) راجع «التوحيد» رقم ١٤٩ – ١٧٦ . وقد ذكر المعاني كلها في رقم ١٧٦ .

٢٨) وقد أعطينا ، في حواشينا على «التوحيد» ، المراجع إلى مؤلفات أرسطوطاليس .

٢٩) راجع «الرد على الكندي» ص ١٢/٦ .

٣٠) راجع «الرد على الكندي» ص ١٢/السطر الأخير إلى ص ١٣/٢ .

٣١) راجع «التوحيد» رقم ١٨٣ – ١٨٥ – و١٩٥ – ١٩٧ و٢٠٦ – ٢١٠ و٢٧٨ – ٢٨٠ و٢٨٤ – ٢٨٧ .

الثلاثة التي عددتَ(٣٢).

« وهذه القسمة التي قسمتَ للواحد ناقصة .

« وذلك أنّك تركتَ ذكر الواحد الذي هو واحد **بالنسبة**. كما يُقال إنّ نسبةَ المَعين إلى الأنهار المستمدّة منه ، ونسبةَ الروح الذي في القلب إلى الروح الذي في الشرايين ، واحدةٌ بعينها ؛ ونسبةَ الاثنين إلى الأربعة ، ونسبةَ العشرين إلى الأربعة ، واحدةٌ بعينها(٣٣) .

« وتركتَ أيضاً قسمة الواحد **بالعدد** إلى أقسامه (٣٤) الثلاثة التي ينقسم إليها (٣٥) .

« وذلك أنّه يُقال واحد بالعدد(٣٦) **كالمتّصل** ؛ كما يُقال جسمٌ واحد بالعدد ، وسطح واحد بالعدد ، وخطّ واحد بالعدد ، وما أشبه ذلك (٣٧).

« ويُقال أيضاً واحد بالعدد **لما لا ينقسم** ؛ كالنقطة(٣٨) ، والوحدة ، والآن من الزمان ، ومبدأ الحركة (٣٩).

« ويُقال أيضاً واحد بالعدد(٤٠) للأشياء التي **القول الدالّ على ماهيّتها واحد** ؛ كالشَمول والخمر ، والحمار والعير ، والجَمَل والبعير(٤١) .[...](٤٢)

« وأيضاً ، فإنّك تركتَ أن تقسم الواحد والكثرة على ضرب آخر من القسمة : إمّا

---

٣٢) راجع « التوحيد » رقم ٢٤٣ – ٢٤٩ر.

٣٣) راجع « التوحيد » رقم ١٥١ . وقد استعمل يحيى نفس الأمثلة في كتابه في « تبيين غلط محمد بن هارون المعروف بابي عيسى الوراق ، عما ذكره في كتابه في الرد على الثلاث فرق من النصارى » (رقم ١٠٢ من لائحة مؤلفات يحيى التي ذكرناها في الفصل الثالث) . راجع مخطوط باريس عربي ١٦٧ ورقة ٣ جـ .

٣٤) أثبتنا هنا رواية مخطوط باريس عربي ١٦٩ ، بينما PERIER فضل رواية مخطوط الفاتيكان عربي ١٢٧ ، وهي : « أقسام » .

٣٥) راجع « التوحيد » رقم ١٥٢ .

٣٦) تضيف المخطوطتان والطبعة : «إما» . ولكن هذا لا يتماشى مع ما جاء في الفقرتين التاليتين.

٣٧) راجع « التوحيد » رقم ١٥٣ – ١٥٩ .

٣٨) في الطبعة : «كالنقط » .

٣٩) راجع « التوحيد » رقم ١٦٢ – ١٧٠ .

٤٠) أضفنا كلمة « بالعدد » ، لأن هذه القسمة ما هي إلا « الواحد بالحد » ، الذي هو قسم من « الواحد بالعدد » ، مثل « الواحد كالمتصل » و« الواحد غير المنقسم » . راجع « التوحيد » رقم ١٥٢ (و١٥٣ و١٦٠ و١٦٢) .

٤١) راجع « التوحيد » رقم ١٦٠ – ١٦١ (الواحد بالحد) .

٤٢) نترك هنا ستة سطور (ص ١٢/١٦ – ٢١) يوضح فيها يحيى أن توحيد النصارى يعتمد على هذا الضرب الأخير من ضروب الواحد بالعدد. وسنعود إلى ذكرها فيما بعد .

غفلةً ، إن كنتَ لم تعرفه ؛ وإمّا تغافلاً ، إن كنتَ قد عرفتَه وتجاوزتَ ذكره . فإنّ الواحدَ والكثيرَ قد ينقسمان أيضاً على وجه آخر .

« فإنّه قد يكون الواحدُ واحداً في **الموضوع** ، وكثيراً في **الحدود** . أي يُصدّق عليه حدودٌ كثيرة ، عددُها بعدد المعاني التي توجد فيه ، التي هي حدودٌ لها . مثلَ ما يصدّق في زيد مثلاً[٤٣] ، وهو موضوعٌ واحد : حدّ الحيوان ، وحدّ الناطق ، وحدّ المائت[٤٤] . [...][٤٥]

« وقد يكون الواحدُ واحداً في **الحدّ** ، كثيراً في **الموضوع** ؛ كالإنسان أيضاً . فإنّ حدّه ، من حيث هو إنسان ، حدٌّ واحد ؛ وموضوعاته التي توصَف به كثيرةٌ ، كزيدٍ وعبد الله وخالد : فإنّ كلّ واحدٍ من هذه موضوعٌ لوصفه بالإنسان »[٤٦] .

* * *

فقد لخّص يحيى ، في غاية الإيجاز ، الفصل السادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر من مقالته في التوحيد ، في ردّه على الكندي ، لإثبات صحّة توحيد النصارى . وذلك بعد اثنين وعشرين سنةً من تأليفه « المقالة في التوحيد » .

الخاتمة

آ – يحيى أوّل مَن أفرد بحثاً شاملاً في التوحيد

أجل ! لم يكن أبو زكريا يحيى بن عدي أوّلَ من تكلّم في التوحيد بين الفلاسفة . فقد ذكر ابن النديم للفيلسوف الإسكندري أمّونيوس ، المتوفّي نحو سنة ٥٢٠ م ، « كتاب حجّة أرسطاليس (!) في التوحيد »[٤٧] . وقد يكون يحيى استعان بهذا الكتاب ، كما استعان بغيره من مؤلّفات أمّونيوس[٤٨] .

---

٤٣) في الطبعة : « مثالا » .

٤٤) بخصوص هذه الفقرة والتي تليها ، راجع « التوحيد » رقم ١٨٣ – ١٨٥ و ١٩٥ – ١٩٧ و ٢٠٦ – ٢١٠ و ٢٧٨ – ٢٨٠ و ٢٨٤ – ٢٨٧ .

٤٥) نترك هنا سطرًا (ص ١٣/٧ – ٨) ، كما فعلنا في الحاشية رقم ٤٢ ، لنفس السبب .

٤٦) راجع « الرد على الكندي » ص ١٢/٤ – ١٣/١١ .

٤٧) راجع ابن النديم ص ٣٥٥/٦ – ٧ .

٤٨) قلنا إن يحيى نقل « كتاب الجدل » (المعروف بكتاب « طوبيقا ») من السرياني إلى العربي (راجع الحاشية رقم ٢٣) . ولما أخذ في تفسير هذا الكتاب ، استعان بما وجده من تفسير أمونيوس ، على ما ذكر ابن النديم : « قال يحيى بن عدي ، في أول تفسيره هذا الكتاب (= طوبيقا) : « إني لم أجد لهذا الكتاب تفسيرًا لمن تقدم ، إلا تفسير الإسكندر لبعض المقالة الأولى ، وللمقالة الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة ، وتفسير أمونيوس للمقالة الأولى والثانية والثالثة والرابعة . فعولت (لما قصدت في تفسيري هذا) على ما فهمته من تفسير الإسكندر

ولم يكن أيضاً أوّل من تكلم في التوحيد ، بين المفكّرين العرب ، إذ قد سبقه إلى ذلك « فيلسوف العرب » ، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ، المتوفّي نحو سنة ٨٧٣ م .

ولكن ، إن لم يكن له فضل الأولويّة ، إذ قد عاش قرناً بعد الكندي ، فله فضل التبحّر في الموضوع والتعمّق فيه والاستقصاء . فهو ، بلا جدال ، أوّل مَن أفرد بحثاً شافياً شاملاً عن معنى الواحد ، طبقاً لفلسفة أرسطوطاليس ، على ما نعلم .

وأغلب الظنّ أنّه لم يكن يدري برسالة الكندي « في افتراق المِلَل في التوحيد » ، عندما ألّف مقالته في التوحيد ، سنة ٣٢٨ هـ . وإلاّ ، لكان ردّ عليها ، أو أشار إليها ؛ ولم يكن ينتظر ٢٢ سنة للرد عليها . وإنّما نرجّح أنه وجد رسالة الكندي نحو سنة ٣٥٠ هـ ، فردّ عليها فوراً ، كعادته .

ب - مقالة يحيى في التوحيد ورسالة أبي رائطة التكريتي

وإذا قارنّا مقالة يحيى بن عدي في التوحيد بما جاء في رسالة أبي رائطة التكريتي ، أسقف السريان ، الذي كتب مؤلّفاته بين سنة ٨١٣ م وسنة ٨٢٧ م[٤٩] ، أدركنا علوّ شأن يحيى . مع العلم أنّ أبا رائطة لم يكن يجهل الفلسفة ، إذ كان هو نفسه ناقلاً لمؤلّفات اليونان إلى اللغة العربية ، على ما ذكر ابن النديم[٥٠].

قال أبو رائطة للمسلمين ، في مقالته في التثليث : « فهل تقولون إنّ الواحد يُقال إلاّ على ثلاثة أوجه : « إمّا في الجنس ، وإمّا في النوع ، وإمّا في العدد ؟ »[٥١].

وأمونيوس ، وأصلحت عبارات النقلة لهذين التفسيرين » . والكتاب بتفسير يحيى : نحو ألف ورقة » (ابن النديم ٤/٣٤٩ - ١٠ = القفطي ١/٣٧ - ٧) . والمقصود هنا أمونيوس بن هرمس (AMMONIOS HERMIAE) وهو فيلسوف يوناني من أثينا ، فسّر الكثير من كتب الفلسفة والعلوم القديمة ، وزها نحو سنة ٥٥٠ م . راجع « دائرة المعارف البريطانية » *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. (London, 1978), vol. 1, p. 319 bc.

٤٩) راجع جراف ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٧ .

٥٠) راجع ابن النديم ص ٨/٣٤١ . وهذا الفصل عنوانه : « أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان العربي » ، في الفن الأول من المقالة السابعة . وجاء اسمه عند ابن النديم « ابن رابطة » ، وهو تحريف . ولم يع جراف (ولا أحد ، في علمنا) إلى أن المذكور عند ابن النديم هو هو أبو رائطة التكريتي .

٥١) راجع « رسائل حبيب بن خدمة ، المعروف بأبي رائطة التكريتي اليعقوبي » ، تحقيق جورج جراف (Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Ḥidma Abū Ra'iṭa, coll. *C.S.C.O.* 130, Louvain 1951). الرسالة الأولى : « في الثالوث المقدس » ص ٦/٥ - ٧ .

ثم قال : « فعلى أيّ وجه تصفون أن الله واحد، من هذه الوجوه التي[٥٢] ذكرناها في موضعها[٥٣] : في الجنس ، أم في النوع ، أو في العدد[٥٤] ؟ »[٥٥].

فيبحث عندئذ أبو رائطة كلّ واحد من الاحتمالات الثلاثة ، ويردّ عليها . إلاّ أنه لم يضف قسمة أخرى للواحد ، وإنّما جمع بين الواحد بالنوع (= جوهر) والواحد في العدد (= أقانيم) .

فترى أنّ قسمة أبي رائطة للواحد هي هي قسمة أبي يوسف يعقوب الكندي ، فيلسوف العرب ، الذي عاش بعده بنحو أربعين سنة .

* * *

فمن هنا يتّضح ميزة « المقالة في التوحيد » : إنّها أوّل بحث شافٍ كامل في وحدانية الخالق ، في تاريخ الفكر العربي .

---

٥٢) في الطبعة : « الذي » .

٥٣) في الطبعة : « موضع ذلك » .

٥٤) في الطبعة : « العد » .

٥٥) راجع حاشية ٥١ ، هنا ص ١/٦ — ٢ .

الفصل التّاسع

مكانة «المقالة في التوحيد» في فكر يحيى بن عدي

أوّلاً – أهمّية «المقالة في التوحيد» في تطوّر فكر يحيى بن عدي

١ – مقالتنا وردّ يحيى على الكنديّ وعلى أبي عيسى الورّاق

لقد رأينا في الفصل السابق[١] أنّ يحيى كرّر الآراء الأساسيّة التي كان قد عرضها في مقالته في التوحيد. وذلك بعد نحو ٢٢ سنة، إذ ان «المقالة في التوحيد» مُنشأة في رجب ٣٢٨ ﻫ (= أبريل أو مايو ٩٤٠ م)، بينما «الردّ على الكندي» في رمضان ٣٥٠ ﻫـ (= أكتوبر أو نوفمبر ٩٦١ م)، عندما كان يحيى قد بلغ ٦٨ سنة من عمره!

كما أنّه عاد إلى تحليل معاني الواحد الستّة، في ردّه على أبي عيسى الورّاق[٢]. وذكر، في نفس الردّ، الثلاثية «جوّاد وحكيم وقادر»، في عدّة مواضع[٣]. وسنبيّن في بحث آخر، إن شاء الله، أنّ هذا الردّ قد ألّفه بين سنة ٩٦١ م و ٩٦٩ م.

ومجرّد هذا التكرار لآرائه الأساسية، بعد ٢٢ سنة أو أكثر، يدلّنا على أهمّيّة «المقالة في التوحيد»، في نظر مؤلّفها. فهي، وإن كانت باكورة إنتاج يحيى الفلسفي[٤]، إلا أنّها كالأساس الذي سيبني عليه يحيى، فيما بعد، طريقته (système) الفلسفيّة.

---

١) راجع ص ١١٢ – ١١٤

٢) راجع جراف، «فلسفة يحيى ولاهوته» ص ١٥ – ١٦.

٣) راجع «تبيين غلط محمد بن هارون، المعروف بأبي عيسى الوراق، الخ» (انظر ص ٥٣ رقم ١٠٣ من قائمة مؤلفات يحيى). راجع مثلا مخطوط باريس عربي ١٦٧ ورقة ٥ ظ (انظر PERIER ص ١٥٥ – ١٥٦) و ٩٠ ظ – ٩١ جـ (انظر PERIER ص ١٣٩ – ١٤٠ حاشية ٥).

٤) إن «المقالة في التوحيد» أول مؤلف مؤرخ ليحيى بن عدي، كما رأينا في القسم الخامس من الفصل الأول (راجع ص ٣٤). وكان يحيى في السابعة والأربعين من عمره. وفي اعتقادنا أن هذه المقالة تفتتح الفترة الثانية من حياته الذهنية، فترة الإنتاج الشخصي. أما الفترة الأولى، فهي فترة نقل وتفسير لمؤلفات أرسطو ومدرسته.

٢ – مقالتنا والمقالة في وجوب التأنّس

وقد ذكر يحيى هذه المقالة بعنوانها مرّةً واحدة ، في مؤلّف آخر غير مؤرّخ ، هو « المقالة في وجوب[٥] التأنّس » ، حيث قال : « وإذ قد وضح أنّ ماهيّة العلم إنّما هي حصول المعلوم في ذات العالِم ؛ وكان قد تبيّن ، **في مقالتنا في التوحيد** ، أنّ الباريْ (عزّ وجلّ) عالِمٌ بخلائقه ؛ فهو إذَن متصوّرٌ بصُوَرها »[٦].

وهذه إشارة إلى ما جاء في الفصل الحادي عشر من « المقالة في التوحيد » ، عند الكلام عن حكمة العلّة الأولى[٧].

٣ – مقالتنا والجواب على مسألة ابن داديشوع الأولى

وسيعود إلى دراسة هذه النقطة (أعني علم الباريْ بخلائقه) في جوابه عن المسألة الأولى التي سأل عنها صديقُه أبو علي سعيد بن داديشوع ، في ذي القعدة من سنة ٣٥٨ هـ (= سبتمبر أو أكتوبر ٩٦٩ م) ، أي بعد ثلاثين سنة تقريباً[٨]. وهذا السؤال يحتوي على أربعة أسئلة فرعيّة ، نذكر بعض الفقرات منها ، ونقارنها مع مقالتنا في التوحيد .

* * *

يقول يحيى ، في الردّ على السؤال الفرعي الأوّل : « أمّا الجواب على « هل يعلم الباريْ (عزّ وجلّ) الجزئيّات ، أو لا يعلمها ؟ » ، فهو أنّه يعلمها » . ثمّ يبرّر يحيى رأيه قائلاً[٩] :

ولما كان وجود الخلائق ليس هو وجوداً كيف ما اتّفق ، بل وجودها على غاية الإتقان	والدليل على ذلك أنّ الباريْ (عزّ وجلّ) حكيم . والدليل

---

٥) وقد سماها PERIER ، اتباعًا لبعض المخطوطات : « مقالة في وجود التأنس » . راجع « مقالات يحيى بن عدي » ص ٦٩ .

٦) راجع « مقالات يحيى بن عدي » ص ٨/٨٢ – ٢/٨٣ .

٧) راجع « التوحيد » رقم ٣٦٦ – ٣٧٠ .

٨) وقد أعددنا هذا النص (رقم ١١١ من لأُحتنا المنشورة في الفصل الثالث ص ٥٤) اعتمادًا على مخطوط البطريركية القبطية بالقاهرة ، رقم ١٧٧ لاهوت (نسخ قبطي من القرن التاسع عشر) ورقة ٦٣ جـ – ٧١ ظ . كما أعددنا أيضًا مختصر هذا النص ، الذي وضعه صفي الدولة أبو الفضائل ابن العسال ، اعتمادًا على مخطوط الفاتيكان عربي ١٣٤ ومخطوط ميونيخ عربي ٩٤٨ (وكلاهما من القرن الثالث عشر) . ونعتمد هنا على النص الكامل ، لا على المختصر.

٩) نص « الرد على أسئلة ابن داديشوع » على العمود اليسار . ويقابله نص « المقالة في التوحيد » (عمود اليمين) .

والإحكام ، وآثار القصد والحكمة فيها ظاهرة بيّنة للعيان .	على أنّه حكيم ما هو ظاهر للعيان من آيات حكمته في خلائقه .
فإنّ جوهرَ كلّ واحدٍ من أجزاء كل واحد من المخلوقات	فإنّه ، إذا تُصُفّح كلّ واحدٍ واحد منها ، وُجد جوهرُه
وعددَها ومقاديرَها ،	وأجزاؤُه في جواهرها ،
وأشكالَها ونِسَبَها ،	ومقدارُه ومقدارها ،
	وشكلُه وشكلُ كل واحدٍ واحدٍ منها ،
ووَضْعَها وترتيبَها ،	ووضعُه ،
ونصيبَها وما يوجَد لها ،	
وأماكنَها وأزمانَها ،	
وأفعالَها وانفعالاتِها ،	
وبالجملة جميعَ لواحقِها ولوازمِها الذاتيّة لها ،	واتّصاله بما يتصل به منها ،
هي على أفضل ما يكون من التهيّؤ للتأدية إلى أغراضها المقصود بها إليها .	موافقاً ملائماً للغرض المقصود به إليه .
على ما بيّن ذلك ، على التفصيل والتحصيل ،	وقد بيّن
الفلاسفة من اليونانيّين ، والآخذون عنهم من المُحدَثين ،	جالينوس ذلك في الإنسان ،
في كتبهم .	في كتابه في «منافع الأعضاء» ،
ويُغنينا قربُ تناول ذلك على مؤْثِري معرفته ،	بياناً يُغنينا
عن إطالة المقالة بإعادته فيها .	عن إطالة هذا الكلام بذكره ، لسهولة تناوله على من يُريد معرفتَه[١٠] .

١٠) «الرد على أسئلة ابن داديشوع» (راجع حاشية ٨) ورقة ٦٣ ظ .

وهو ، مع ذلك ، مُدرَك بالحسّ"(١١).

فيتّضح من هذه المقابلة أنّ يحيى كرّر نفس الفكرة ، بشيء من الإيجاز ، بعد أن عدّل الأسلوب ليناسب غرض المسألة . وذلك بعد ثلاثين عاماً . ممّا يؤكّد أنّ « المقالة في التوحيد » هي الأساس الذي يبني عليه فيما بعد كثيراً من مقالاته .

* * *

وكذلك ، في الإجابة عن السؤال الفرعي الثاني (من السؤال الأوّل) ، يقول :

« وأمّا السؤال عن « كيف يكون علمُه بها(١٢) ؟ » ، فالجواب عنه أنّه بأن تُحصَّلَ صُوَرُها (وهي ما يدلّ عليه حدودُها ، أو الأقاويل الواصفة لها) في ذات العالِم بها ؛ كما قد بيّنّا ذلك في مقالتنا ، التي بيّنّا فيها كيفيّة وجود [كذا] التأنّس(١٣) . وهو كوجود صُوَر ما يقابل المرايا »(١٤).

فيعتمد إذن يحيى ، في هذا القسم من إجابته ، على « المقالة في وجوب (أو : وجود) التأنّس »(١٥) التي ذكرناها آنفاً ، لا سيّما الجزء الثاني منها الذي يبيّن فيه إمكان اتحاد الباريء تعالى بالإنسان(١٦) . وقد رأينا أنّ هذه المقالة تعتمد ، في هذا الجزء ، على مقالتنا في التوحيد . فينتج أنّ يحيى يعتمد ، هنا أيضاً ، على « المقالة في التوحيد » التي ألّفها قبل ثلاثين سنة .

ثانياً — « المقالة في التوحيد » مدخل فلسفي إلى علم التثليث

إذا قارنّا « المقالة في التوحيد » بالردّ على الكندي ، فهمنا أهمّيّة مقالتنا وميزتَها .

١ — المقالة في التوحيد مقالة فلسفيّة محضة

فالردّ على الكندي كتاب دفاعي ، وقد يستعمل فيه يحيى أحياناً أسلوباً هجوميّاً . بينما « المقالة في التوحيد » عَرْضٌ هادئ لنظريّات فلسفية .

---

١١) « التوحيد » رقم ٣٦٦ — ٣٦٨ .

١٢) أي : «كيف يكون علم الباريء بالجزئيات ؟» .

١٣) وفي مخطوط البطريركية القبطية : « العالم » ، وهو تصحيف . أما في مختصر ابن العسال ، فلا توجد هذه الجملة .

١٤) راجع حاشية ٥١ ، ورقة ٦٤ جـ .

١٥) طبع بيرييه PERIER هذه المقالة ، مع ترجمة فرنسية . راجع «مقالات يحيى بن عدي» ص ٦٩ — ٨٦ .

١٦) راجع «مقالات يحيى بن عدي» ص ٣/٧٤ — ٧/٨٣ . أما الإشارة إلى المرايا ، فها هي : «وكذلك جميع الأشياء المقابلة للمرايا تعطي المرايا صورها ، فتتصور المرايا بها . فيرى المستدبرون للأشياء المقابلة للمرايا [وقد سقطت هذه الكلمة في الطبعة ، واستعدناها من مخطوط الفاتيكان عربي ١٣٤ ورقة ٣٠ ظ ٤] ، المستقبلون للمرايا ، صُوَرَها كلها ...» (ص ٢/٧٣ — ٤) .

و «الردّ على الكندي» دفاع عن التثليث، وعن مذهب النصرانيّة. لذلك تكثر فيه الألفاظ المسيحية، مثل «الآب والابن والروح القدس»، ولفظة «النصارى»، والألفاظ اللاهوتية مثل «أقانيم»، الخ. أمّا «المقالة في التوحيد» فلا تمسّ موضوع التثليث، ولا تستعمل أي مصطلح لاهوتي أو ديني؛ بل لا تجد فيها كلمة «نصارى» أو ما يشبهها. فهي بحث فلسفي محض.

لذلك، لا تجد «الردّ على الكندي» وبقيّة المقالات اللاهوتية، إلاّ في المخطوطات المسيحية. بينما رأينا، في الفصل الرابع من هذا البحث، أنّ «المقالة في التوحيد» وصلت إلينا عن طريقين مستقلّين: أحدهما إسلامي فارسي، والآخر مسيحي قبطي.

فالردّ على الكندي بحث لاهوتي يعتمد على الفلسفة. بينما «المقالة في التوحيد» بحث فلسفي ذو هدف لاهوتي، يعرض فيه المؤلف معاني الواحد عرضاً مستفيضاً، ثمّ يحاول تحديد المعنى (من هذه المعاني العديدة) الذي يصحّ تطبيقه على الباريءُ تعالى.

وإن كان المؤلّف قد توصّل إلى أنّ معنى الواحد في الباريءُ هو ما كان واحداً من جهة وكثيراً من جهة أخرى، إلاّ أنّ هذه (في نظره) حقيقةٌ فلسفيّة يتوصّل إليها ضرورةً كلّ من تبع طريقة أرسطوطاليس.

٢ ـ المقالة في التوحيد تعتمد على أرسطو ومفسّريه

ذكرنا، في صدر هذا الكتاب، رأي المستشرق بيرييه، حيث يقول: «إنّه من الممكن مقابلة كلّ جملة من المقالة في التوحيد بجملة تقابلها مستمَدّة من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، أو من كتاب «السماع الطبيعي» له»(١٧).

وقد أشرنا إلى بعض هذه المراجع الأرسطوطاليّة في الحواشي التي وضعناها على نصّ يحيى بن عديّ(١٨). ولا شكّ أنّ الأخصّائيّين يستطيعون إضافة عشرات المراجع على تلك التي ذكرناها.

أمّا الآن، فنريد الإشارة إلى ظاهرة أخرى. وهي **تأثير مفسّري أرسطو** (لا أرسطو فقط) على يحيى بن عديّ. بل نعتقد أنّ يحيى قرأ أرسطو من خلال هؤلاء المفسّرين، لا سيّما يحيى النَحْويّ والإسكندر الأفروديسيّ. نضرب هنا مثالين على ذلك، للدلالة على أهمّيّة مفسّري أرسطو في فكر يحيى بن عديّ.

آ ـ **في رقم ١٦١**، عندما أراد يحيى أن يُعطي مثلاً على «الواحد بالحدّ»، قال:

---

١٧) راجع PERIER، ص ١٢٣. وقد ذكرنا النصّ الفرنسيّ في التصدير، ص ٢٢ حاشية ١٢.

١٨) راجع الحواشي على نصّ يحيى، رقم ٨ و١٤٩ و١٥٠ و١٥٠ و١٥٢ و١٧٧ و١٨٠ و٢٥٣.

« كالإنسان ، فإنّ حدّه واحد ، ولا توجَد فيه غيريّة ، وهو القول : « حيّ ، ناطق ، مائت » .

هذا التعريف للإنسان لا يوجَد عند أرسطوطاليس ، كما يتّضح من مراجعة فهرس مفرداته [١٩] . فإنّ كلمة « مائت » (θνητός) لا ترد إلاّ مرّة واحدة في مؤلّفاته، وذلك في الكتاب الثاني من « السماء والعالَم » [٢٠] . كما أنّ كلمة βροτός (وتعني أيضاً « مائت » ، وهي نادرة عند المتأخّرين من الروم) ، وإن كانت مستعملة خمس مرّات عند أرسطو [٢١] ، إلاّ أنّها لا ترد أبداً بهذا المعنى .

ولكنّا نجد هذا التعريف عند كثيرٍ من مفسّري أرسطو . نذكر منهم ثامسطيوس (الذي عاش نحو سنة ٣٢٠ – ٣٩٠ م) . وأمّونيوس (الذي توفّي نحو سنة ٥٢٠ م) ، ويحيى النحوي (الذي عاش في القرن السادس الميلادي) .

يقول ثامسطيوس : **Καὶ πάλιν ὅταν τὸ λογικὸν ζῷον διέλῃ εἰς τὸ θνητὸν καὶ ἀθάνατον καὶ λάβῃ ὅτι θνητὸν ὁ ἄνθρωπος, οὐκ ἕξετ άσει κατὰ πὸσων τὸ ἀθάνατον.** [٢٢] .

أمّا أمّونيوس ، فإنّه يستعمل عبارة « حيّ ناطق مائت » كمصطلَح ، عوضاً عن « الإنسان » . وإليك مثالين من شرح كتاب « العبارة » (أو « أنالوطيقا الثاني ») لأرسطو .

يقول في الفصل الثاني : **Τὸ δὲ ἧς μηδὲν μέρος σημαντικὸν κεχωρισμένον τῶν ἐκ πλείονων ὀνομάτων συμπεφορημένων φωνῶν διακρίνει τὸ ὄνομα, ὡς ὅταν εἴπω « ζῷον λογικὸν θνητόν »** [٢٣]. وكذلك في الفصل الثامن : **ἡ φύσις μία τις τοῦ ἀνθρώπου συμπληροῦται καὶ ταὐτόν ἐστι τὸ εἰπεῖν « ἔστιν ἱμάτιον λευκόν» καὶ « ἔστι ζῷον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν λευκόν », τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ « ἔστιν ἄνθρωπος λευκός »** [٢٤] .

---

١٩) راجع Hermann BONITZ, *Index Aristotelicus* (Berlin 1870)

٢٠) راجع BONITZ ص ٣٣١ ب . راجع (De Coelo) **περὶ οὐρανοῦ** II 1, ed. BEKKER, p. 284 a 14.

٢١) راجع BONITZ ص ١٤٣ ب .

٢٢) راجع. ثامسطيوس ، تفسير كتاب « البرهان » (أو « أنالوطيقا الثاني ») Cf. *Themistii Analyticorum posteriorum paraphrasis*, ed. Maximiliani WALLIES, coll. *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. V / 1 (Berlin, 1900), p. 58 / 16-18.

٢٣) Cf. *Ammonius in Aristotelis de Interpretatione commentarius*, ed. Adolf BUSSE, coll. *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IV / 5 (Berlin, 1897), p. 32 / 25-27

٢٤) Cf. *Idem*, p. 127 / 13-15

كذلك نجد هذا التعريف بوضوح عند يحيى النحوي ، في تفسيره للكتاب الثالث من « السماع الطبيعي » (٢٥) . يقول : Πάλιν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ζῷον λογικὸν θνητόν, ἀλλ' ὅμως οὔτε ἡ ἰδέα αὕτη τοῦ ἀνθρώπου θνητή ἐστιν (٢٦) .

كما أنّ يوحنّا الدمشقي يفترض هذا التعريف في الفصل ٤٧ من كتاب « الجدل » (Dialectica) . يقول : Ἡ οὐσία γενικώτατον γένος ἐστιν· αὕτη διαιρεῖται εἰς σῶμα καὶ ἀσώματον, τὸ σῶμα εἰς ἔμψυχον καὶ ἄψυχον, τὸ ἔμψυχον εἰς αἰσθητικὸν καὶ ἀναίσθητον (ζῷον, ζωόφυτον καὶ φυτόν), το Ζῷον εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸ λογικὸν εἰς θνητὸν καὶ ἀθάνατον, τὸ θνητὸν εἰς ἄνθρωπον, βοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὁ ἄνθρωπος εἰς Πέτρον, Παῦλον καὶ τοὺς λοιποὺς κατὰ μέρος ἀνθρώπους (٢٧) .

هذه النصوص تدلّ بوضوح على أنّ يحيى كان متأثّراً بمفسّري أرسطو قدر تأثّره بنصوص أرسطو نفسه . وتعريف الإنسان الذي ذكره في رقم ١٦١ كان منتشراً عند الفلاسفة المتأخرين ، حتّى أصبح جزءاً غير منفصل من التعليم الأرسطوطالي ، وإن لم يوجَد حرفيّاً عند أرسطو .

ب ــ وفي رقم **٣١٩**، عندما أراد يحيى أن يعطي مثلاً على « الخفيّ الجوهر ، الظاهر الأثر » ، قال : « كالسبب في جذبِ المغنيطس الحديد » .

هنا أيضاً ، إذا راجعنا « فهرس مفردات أرسطو » لم نجـد أيّ أثر لكلمة المغنيطس (ἡ μαγνῆτις) (٢٨) . فمن أين أخذه يحيى ؟ مرّةً أخرى يتّضح أنّ مصدره هو تفسير أرسطو للمتأخّرين . فقد وجدنا هذا المثال عند ثلاثة من المفسّرين ، هم : الإسكندر الأفروديسيّ ALEXANDRE D'APHRODISE (عاش نحو سنة ٢٠٠ م) ، سمفليقيوس (SIMPLICIUS) الذي عاش في القرن السادس الميلادي ، ومعاصره الشهير يحيى النحوي (JOHANNES PHILOPONUS).

(٢٥ Cf. Arist. (éd. BEKKER), p. 203 b 4 : **εὐλόγως δὲ καὶ ἀχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες.**

(٢٦ Cf. *Philoponi in Physicorum octo libros commentaria,* ed. Girolamo VITELLI, coll. *Commentaria in Aristotelem graeca,* vol. XVI-XVII (Berlin, 1888), p. 402 / 3-5. Voir aussi p. 297 / 15, 297 / 24, et 305 / 26 - 306 / 1.

(٢٧ Cf. Bonifatius KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos,* I. Institutio Elementaris, Capita Philosophica (Dialectica) (Berlin, 1969), ch. 47, p. 111 / 1-17.

(٢٨ يلاحظ القارئ أنَّ كتابة هذه الكلمة قديماً (مغنيطس) كانت أقرب إلى الأصل اليوناني . أمَّا الكتابة الحديثة (مغنطيس) ، فهي غير متَّفقة والنطق الأصلي .

أمّا الإسكندر الأفروديسيّ، فقد ذكر المغنيطس في تفسير «كتاب الجدل» لأرسطو (٢٩). وأمّا سمفليقيوس، ففي تفسيره للكتاب الثامن من «السماع الطبيعيّ» (٣٠). وأمّا يحيى النحويّ، ففي تفسيره للكتاب الثالث من «السماع الطبيعيّ» (٣١). والمواضع الثلاثة تؤكّد الفكرة عينها: إنّ سببَ جذب المغنيطس للحديد خفيٌّ.

فلا شكّ أنّ يحيى قد تذكّر هذه التفاسير، عند عرض الفكرة. لا سيّما وأنّه ترجم كثيراً من هذه التفاسير وفسّرها.

٣ – المقالة في التوحيد أساس فلسفي للأبحاث اللاهوتيّة

وكان الكندي قد ردّ على النصارى، وأبطل تثليثهم، «على أصل المنطق والفلسفة»، كما قال في مقدّمة ردّه(٣٢). فكان ليحيى أن يوضّح رأي النصارى في التثليث «على أصل المنطق والفلسفة» أيضاً. وفعل ذلك بتطبيق المبادئ الفلسفية التي كان قد عرضها في «المقالة في التوحيد»، كما رأينا في الفصل السابق (٣٣).

لذلك ترى يحيى ينقد الكندي، إذ ترك قسمة «الواحد بالعدد» إلى أقسامه الثلاثة: واحد كالمتّصل، وواحد غير المنقسم، وواحد بالحدّ (أي إنّ القول الدالّ على ماهيّته واحد). ثم يضيف:

«والنصارى إنّما تقول إنّ البارئ (جلّ وعزّ) واحد، بهذا الضرب الأخير من ضروب الواحد بالعدد، وهو الذي القول الدالّ (٣٤) على ماهيّته واحد (٣٥).

---

٢٩) Cf. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, ed.. Maximilian WALLIES, coll. *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. II / 2 (Berlin, 1891), p. 63 / 1-2 (in Aristotelem, ed. Bekker, p. 103 b 2).

٣٠) Cf. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, ed. Hermann DIELS, coll. *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. X (Berlin, 1895), p. 1345 / 15-16.

٣١) Cf. *Philoponi in Physicorum octo libros commentaria*, ed. Girolamo VITELLI, coll., *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. XVI-XVII (Berlin, 1888), p. 403 / 22-23.

٣٢) راجع «الرد على الكندي» ص ٤/٥.

٣٣) راجع أعلاه، ص

٣٤) أضافتْ الطبعة: «عليه».

٣٥) راجع في هذا المعنى «التوحيد» رقم ٢٦٧ – ٢٦٨.

« وتقول إنّه ثلاثة من حيث هو جوّاد حكيم قادر . ففيه معنى الجوّاد ، ومعنى الحكيم ، ومعنى القادر . وكلّ واحد من هذه المعاني هو غير معنى صاحبَيه . والقول الدالّ على ماهيّته مؤلّفٌ من هذه المعاني الثلاثة فيقال جوهر واحد[٣٦] ، جوّاد حكيم قادر[٣٧] »[٣٨] .

وكذلك يتّهم الكندي بأنه غفل أو تغافل عن ذكر وجه آخر ينقسم عليه الواحد والكثير . « فإنّه قد يكون الواحد واحداً في الموضوع ، وكثيراً في الحدود »[٣٩] ؛ « وقد يكون الواحد واحداً في الحدّ ، كثيراً في الموضوع »[٤٠] . فبعد أن ذكر القسم الأوّل أضاف : « وبهذا الضرب تقول النصارى إنّ الباريْ (تبارك اسمه) واحد »[٤١] .

فواضح ممّا سبق أنّ يحيى لم يحاول أبداً إظهار موقف النصارى في « المقالة في التوحيد » ؛ إذ هي مقالة عامّة صالحة للجميع ، بصرف النظر عن مشكلة التثليث . وإنّما يعتمد عليها ، في مباحثه التالية ، لا سيّما في « الردّ على الكندي » ، لتبرير موقف النصارى .

٤ ــ الخلاصة : المقالة في التوحيد مدخل إلى علم التثليث

وخلاصة القول أنّ « المقالة في التوحيد » بمثابة مدخل إلى علم التثليث ، كما أنّ « إيساغوجي » فرفوريوس (PORPHYRE) مدخل إلى علم المنطق .

قال الكندي ، في رسالته « في افتراق المِلَل في التوحيد » ، مُشيراً إلى الأسلوب المتّبع في ردّه على النصارى :

« إنّما قصدتُ لذلك (!) من «كتاب المدخل»[٤٢] ، لأنّه الذي يرتاض به الأحداث ، ويبتدئ به[٤٣] المتعلّمون ؛ ليقرب ذلك[٤٤] من فهم مَن له أدنى نظر ، وأيْسرُ مُعتَبَر . ولأنّ هذا الكتاب أيضاً ، الذي منه استعملنا التوبيخ لهم ، لا يكاد يخلو منه منازلُ

٣٦) سقطت كلمة «واحد» في الطبعة .

٣٧) راجع في هذا المعنى «التوحيد» رقم ٣٧١ – ٣٧٦ .

٣٨) راجع «الرد على الكندي» ص ١٢/١٦ – ٢١ .

٣٩) راجع «الرد على الكندي» ص ١٣/٣ – ٤ .

٤٠) راجع «الرد على الكندي» ص ١٣/٨ – ٩ .

٤١) راجع «الرد على الكندي» ص ١٣/٧ – ٨ .

٤٢) يعني «إيساغوجي فرفوريوس» ، والترجمة الفرنسية فقدت المعنى ، إذ قال PERIER : « Traité de l'Introduction » . راجع «مقالات يحيى بن عدي» ص ١٢٤/١٩ .

٤٣) في الطبعة : «ويبتدأه» [كذا] .

٤٤) في الطبعة : «ذاك» . وقد تبعنا رواية مخطوط باريس عربي ١١٩ .

أكثرهم[٤٥] »[٤٦].

فكما أن « إيساغوجي » فرفوريوس هو الأساس المشترك بين مفكرٍ ومفكر ، حتى إنّ الكنديّ اتّخذه منطلقاً للردّ على النصارى ؛ كذلك « المقالة في التوحيد » هي القاعدة المشتركة بين كلّ موحّد وموحّد ، حتّى تكون نقطة انطلاق للحوار بين المؤمنين .

ثالثًا – تطوّر فكر يحيى الفلسفي في تفهّم معنى التثليث

قلنا إن « المقالة في التوحيد » هي مدخل إلى علم التثليث . وفي الحقيقة ، أن الأجزاء الثلاثة الأولى من المقالة (فصل ١ – ١٠) هي « المدخل » ، وهي التي تمثّل كنه المقالة .

١ – ثلاثية الجود والحكمة والقدرة

أمّا الجزء الرابع والأخير ، فهو مجرّد محاولة فلسفية لشرح الثالوث . نعم ، إنّ أبا زكريا يحيى لم يذكر الثالوث أبداً في مقالته . لكنّ القارئ المسيحي يفهم ، من خلال عرضه للموضوع ، أنّ الجوّاد هو الآب ، وأنّ الذي يتّصف بصفة الحكمة هو الابن ، والذي يتّصف بصفة القدرة هو روح القدس . وهذه نظريّة فلسفيّة لتقديم الثالوث ، ليس إلاّ .

وكثيراً ما قدّم المفكّرون المسيحيون نظريّات ، حاولوا من خلالها توضيح معنى الثالوث . فنرى عبد المسيح الكندي مثلاً (نحو سنة ٨٣٠ م) يقدم الله بصفته « جوهر ، حيّ ، عالم » ؛ وبولس الأنطاكي بأنه « شيء ، حيّ ، ناطق » ؛ وإيليا النصيبي بأنه « جوهر ، حيّ ، حكيم » أو « جوهر ، حيّ ، ناطق » (وكذلك ابن المؤمّل) ؛ ويقول محيي الدين الإصفهاني إنه « كائن ، عالم ، حيّ » ، وغيرها من الثلاثيات . فكلها محاولات فلسفية . ولا يظنّ أحد من هؤلاء المفكرين أنّ هذه الثلاثية التي يقدّمها هي الثالوث . وإنما يقدّمها للقارئ (لاسيّما للقارئ المسلم) ، ليقرّب الثالوث إلى مفهومه .

---

٤٥) لم يفهم المترجم هذه الجملة الأخيرة . فقال : « C'est donc à ce livre que nous avons emprunté les critiques faites aux Chrétiens *et auxquelles ne peuvent guère échapper les positions prises par la plupart d'entre eux* »

راجع « مقالات يحيى بن عدي » ص ١٢٤/٢٣ – ٢٥ . وقد أساء فهم كلمة « منازل » ، فضاع المعنى . ولا يخفى على القارئ خطورة هذه الجملة ، إذ تدل على أنه لا يكاد يخلو منزل من منازل النصارى من كتاب « إيساغوجي » فرفوريوس . وهذا بشهادة الكندي « فيلسوف العرب » . مما يؤكد اهتمام النصارى ، في عصره (منتصف القرن التاسع الميلادي ، عصر حنين بن إسحق) ، بأمور الفلسفة والمنطق .

٤٦) راجع « الرد على الكندي » ص ١٠/١٥ – ١٨ .

وكذلك فعل يحيى بن عدي . فقدّم ثلاثية الجود والحكمة والقدرة ، كي يمهّد الطريق أمام المؤمن ، لا سيّما إن كان غير مسيحي . وهذا هدف الجزء الرابع من مقالته .

٢ ــ أصل هذه الثلاثية

من أين اقتبس يحيى بن عدي هذه النظرية ؟

في رأينا ، أنّ هذه الثلاثية ترجع إلى « كتاب الثـوُلوجيا » ، الذي تُنسب ترجمته إلى أبي عثمان الدمشقي[٤٧]. واسم الكتـاب الأصلي Στοιχείωσις Θεολογική . أمّا صاحبه ، فهو الفيلسوف الأفلاطوني المُحدَث (néoplatonicien) ، برقلس (PROCLUS DIADOCHUS) ، الذي وُلد سنة ٤١٢ م ، وتُوفّي سنة ٤٨٥ م[٤٨].

فقد أثبت برقلس ، في القول ١٢١ من كتابه ، أنّ الثلاثية (TRIADE) الإلهية الأولى تتألّف من « الجود والقدرة والعلم » (ἀγαθότης, δύναμις, γνωσις)[٤٩]، وهي شبيهة

---

٤٧) هو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ، تلميذ حنين بن إسحق . كان طبيبًا مشهورًا في بغداد ، حتى إن الوزير عليًا بن عيسى عيّنه ، سنة ٣٠٢ هـ/٩١٤ م ، مديرًا لبيمارستان بغداد . وترجم أيضًا أبو عثمان عدة مؤلفات فلسفية ورياضية . راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٥ و٢٣٤ ؛ وبروكلمن ملحق ١ ص ٣٦٩ – ٣٧٠ وملحق ٣ ص ١٢٠٤/ ٦ – ١١ .

٤٨) لقد قدم الأستاذ أندرس بحثًا شافيًا عنه ، عنوانه : « مقتطفات عربية من كتاب برقلس الأفلاطوني ، المعروف بكتاب مبادئ الإلهيات » (بيروت ١٩٧٣) . وعنوانه باللغة الألمانية :

Gerhard ENDRESS, *Proclus Arabus*. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Uebersetzung, (Coll. Beiruter Texte und Studien, Band 10 (Beirut 1973) (348 + 12 + 20 p.).

ويذهب أندرس إلى أن المترجم هو يحيى بن البطريك ، لا أبو عثمان الدمشقي . وذلك لأن لغة المقتطفات المنشورة في كتابه أقرب إلى لغة يحيى منه إلى لغة أبي عثمان .

٤٩) راجع E.R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology* (Oxford, 2d., 1963), p. 264.

يقول ، في تفسيره للقول (proposition) ١٢١ : « Goodness, Power and Knowledge constitute the primary divine triad *(Theologia Platonica* I. XVI 44), 'which prefigures in a seminal form the triad of the second hypostasis, Being, Life and Intelligence (*Inst. Theol.*, prop. 101) ».

راجع أيضًا، Paul BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque* (Paris, Vrin, 1969), p. 253 : « Le divin tout entier a une substance qui est *bonté*, une *puissance* qui a le caractère d'unité et une *connaissance* secrète et incompréhensible pour tous ses dérivés réunis (prop. 121) » (c'est nous qui soulignons).

فمن هذه الثلاثية الإلهية الأولى تتولد ثلاثية ثانية ، مؤلفة من « الوجود والحياة والعقل » ، على ما ذكر DODDS

بثلاثية يحيى .

بل إنّا نجد ، بين مؤلّفات القدّيس يوحنّا الدمشقي ، في المقالة الخامسة من كتابه المعروف بكتاب « المئة مقالة »(٥٠) ، الذي ترجمه في القرن العاشر الميلادي أنبا أنطونيوس رئيس دير مار سمعان العمودي (بالقرب من انطاكية(٥١) ثلاثية يحيى بن عدي عينها . فيقول : « إن الله كامل وبلا عيب ، من جهة الجود والحكمة والقدر »(٥٢) . وجدير بالذكر أن القديس يوحنّا بذكر ٣٨ مرّة ديونيسيوس الأريوفاجي في هذا الكتاب(٥٣) ، وديونيسيوس قد تأثر كثيرًا ببرقلس .

مشيرًا إلى القول ١٠١ . راجع أيضًا BASTID ، الفصل الثامن (ص ٣٥٤ – ٣٦٤) الذي عنوانه : L'être, la vie et l'intelligence . وقال ENDRESS (ص ٧٣) :

« The Procline doctrine reappears in Ps.-Dionysius Areopagita, whose influence on Yaḥyā ibn ʿAdi deserves further investigation ».

٥٠) كتاب « المائة مقالة » هو كتاب « التوضيح الصريح للإيمان القويم » **Εκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως**. المعروف في الغرب باسم Expositio Fidei أو De Fide Orthodoxa وقد ذكر جراف (ج ٢ ص ٤٣ – ٤٤ رقم ٥) المخطوطات العربية لهذا الكتاب .

٥١) بخصوص هذا المترجم ، راجع جراف ج ٢ ص ٤١ – ٤٥ . وهو يعتمد على حاشية من مخطوط الفاتيكان ، عربي ٤٣٦ ، للاستدلال على انه عاش قبل سنة ٣٧٩ هـ/٩٨٩ – ٩٩٠ م . وبالحقيقة ، إن هذه الحاشية (الموجودة في ورقة ٢٢٧ جـ) لا تقول ذلك . وإنما تثبت أنه عاش قبل سنة ٦١٠ هـ ، أي ١٢١٣ – ١٢١٤ م . والموضوع ما زال في حاجة إلى بحث .

٥٢) راجع Bonifatius KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, band 2, coll. *Patristische Texte und Studien*, Band 12 (Berlin — New York 1973), p. 14 § 2= Expositio Fidei 5, 13 - 15: **Τὸ θεῖόν τέλειόν ἐστι καὶ ἀνελλιπὲς, κατά τε ἀγαθότητα, κατά τε σοφίαν, κατά τε δύναμιν,...**
وها هي ترجمة الأنبا أنطوني ، كما جاءت في مخطوط الفاتيكان ، عربي ٤٣٦ (منسوخ سنة ١٥٨١ م) ورقة ١٠٣ ظ : « الإله ، على ما يليق بوصفه ، هو كامل ، عديم أن يكون ناقصًا ، في صلاحه ، في حكمته ، في قدرته ، عديم أن يكون مبتدئًا ، أو منقضيًا ، أزلي ... » وبعد بضعة أسطر : « لأنه ، إن نقص عن الحد الكامل ، إما في خيريته ، [و] إما في قدرته ، وإما في حكمته ، ... » (نشكر الأخ ميخائيل أبرص الذي نقل لنا هذه السطور ، بناء على طلبنا) . فهي نفس الثلاثية ، إلا أن لفظ **ἀγαθότητα** مترجم هنا بصلاح أو بخيرية ، وعند يحيى بن عدي بكلمة « جود » .

٥٣) راجع KOTTER (الحاشية السابقة) ص XXVIII.

لا نقصد من هذه المقارنة أنّ يحيى أخذ هذه النظرية عن يوحنا الدمشقي ، ولا أنّه قرأه . وإنّما نقصد أنّ هذه الثلاثية كانت معروفة قبل يحيى ، وأنّ أصلها فلسفة برقلس . ومن المحتمل أن تكون هذه الثلاثية قد انتشرت عن طريق المؤلفات المنحولة إلى ديونيسيوس الأريوفاجي في نهاية القرن الخامس .

٣ ـ تطوّر نظرية يحيى في الثالوث

إلاّ أن يحيى بن عدي نفسه قد غيّر موقفه ، في نهاية حياته . فالثلاثية التي ذكرناها (الله جوّاد حكيم قدير) عن « المقالة في التوحيد » المنشأة سنة ٩٤٠ م ، هي التي نجدها دائماً في مؤلّفاته الأولى ، حتى سنة ٩٦٥ م تقريباً .

وكذلك ختم مقالاته عادةً ، في هذه الفترة من حياته ، بقوله : « ولله ، ذي الجُود والحكمة والحَوْل ، وليّ العدل ، وواهب العقل ، الحمد والشكر دائماً ... »[٥٤]

أمّا في المرحلة الأخيرة من حياته (ابتداءً من سنة ٩٦٩ م ، وربّما قبل ذلك التاريخ) ، فقد ترك يحيى هذه الثلاثيّة ، ولن يستعملها ، لا في عرضه للثالوث ، ولا في ختام مقالاته . وذلك أنّه اكتشف نظريّة تتّفق ونظامه الفلسفي وطريقته الأرسطوطالية ، وهي أنّ الله « عقلٌ عاقلٌ معقول »[٥٥].

فالنظرية الأولى (جوّاد حكيم قادر) مأخوذة من فلسفة برقلس الأفلاطوني ، إلاّ أنّ كتابه كان يُنسَب عند العرب إلى أرسطو . وأغلب الظنّ أن يحيى شعر بأن هذه النظرية لا تتماشى تماماً وبقيّة طريقة أرسطو . فبحث عن ثلاثية أخرى ، حتى توصّل إلى نظريته المشهورة ، التي عُرِف بها : الله عقل عاقل معقول ، وقد اقتبسها من تعليم أرسطوطاليس[٥٦] .

رابعاً ـ هل « التوحيد » مقالة كلامية ؟

احتار الباحثون في تدوين « المقالة في التوحيد » . أهي فلسفية أم لاهوتية ؟ فقد سجّلها مثلاً أندرس بين المؤلفات الفلسفية ، في قسم « ما بعد الطبيعة »[٥٧] ؛ لكنه سجّل ملحق

---

٥٤) راجع مثلا « التوحيد » رقم ٣٧٨ – ٣٧٩ .

٥٥) بخصوص نظرية يحيى بن عدي المشهورة ، عن الثالوث المقدس كعقل عاقل معقول ، راجع جراف « فلسفة يحيى ولاهوته » ص ٢٤ – ٢٨ و PERIER ص ١٦٠ – ١٦٧ .

٥٦) إن ما كتبناه في هذه الصفحة خلاصة أبحاث لم تنشر بعد . ومن المستحيل الدلالة على ما قلنا ، في إطار هذه المقدمة . وسننشر فيما بعد ، إن شاء الله ، مقالة نبرهن فيها على كل ما جاء في هذه الصفحة .

٥٧) راجع ENDRESS ص ٧١ – ٧٣ رقم ٣١/٥ .

المقالة في قسم اللاهوت(٥٨) ، ثم أعاد ذكر المقالة في باب اللاهوت(٥٩) . فهذا التردّد في الرأي وتلك الحيرة نتيجة مضمون المقالة نفسها . فهي بحث فلسفي محض ، ذو هدف لاهوتي ، كما قلنا . إلاّ أنه ، مهما كان الهدف والغرض من تأليفها ، لم يتّبع الأسلوب الكلامي أبداً.
كي نوضّح هذا الرأي ، نقدّم هنا نبذة صغيرة عن موقف يحيى تجاه علم الكلام والمتكلّمين. فموقفه يكشف السّتر عن شخصيّته .

١ ـ آراء يحيى في المتكلّمين ، على ما رواه أبو سليمان السجستاني .

روى الفيلسوف أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني ، تلميذ يحيى بن عدي(٦٠) ، بعض آراء شيخه في المتكلّمين ، ذكرها أبو حيّان التوحيدي في كتاب « المقابسات »(٦١). قال:
« وكان شيخنا يحيى بن عدي يقول :
١ ـ « إني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا ، إذا ضمّنا وإيّاهم مجلس : « نحن المتكلّمون ، ونحن أرباب الكلام ، والكلام لنا ، بنا كثُر وانتشر ، وصحّ وظهر » ! وكأنّ سائر الناس لا يتكلّمون ، أو ليسوا أهل الكلام . لعلّهم عند المتكلّمين خرس ، أو سكوت! أمَا يتكلّم ، يا قوم ، الفقيه ، والنحوي ، والطبيب ، والمهندس ، والمنطقي ، والمنجّم ، والطبيعي ، والإلهي ، والحديثي ، والصوفي ... ؟ »
٢ ـ « قال . وكان يلهج بهذا . وكان يعلّم أن القوم قد أحدثوا لأنفسهم أصولاً ، وجعلوا ما يدّعونه محمولاً عليها ، أو مسلولاً من عرضها ؛ وإن كانت المغالطات تجري عليهم ، ومن جهتهم ، بقصدهم مرّة ، وبغير قصدهم أخرى .
٣ ـ قال . وكان يصل هذا كثيراً بقوله : « والدليل على أنّ النحو والشعر واللغة ليس بعلم ، أنّك لو لقيتَ في البادية شيخاً بدويّاً قُحّاً محرّماً ، لم يرَ حضريّاً قطّ ، ولا جاور أعجمياً ، ولم يفارق رعيّة الإبل وانتياب المناهل ، وهو على عنجهيّته التي لا يشقّ غباره فيها أحدٌ منّا ، وإن تكلّف ، فقلتَ له : « هل عندك علم ؟ » ، فقال « لا » . هذا، وهو يُسيّر المثل ، ويقرض الشعر ، ويسجّع السجع البديع ، ويأتي بما (إذا سمعه واحد من الحاضرة) وعاه ، واتّخذه أدباً ، ورواه ، وجعله حجّة ! » .

---

٥٨) راجع ENDRESS ص ١٠٥ رقم ١٩/٨ ، ١ . وقد سجل الملحق هنا لأنه لا يوجد في مخطوطي طهران.
٥٩) راجع ENDRESS ص ١٠٥ رقم ١٩/٨ .
٦٠) راجع الفصل الأول (ص ٣١) حاشية ٣٦ .
٦١) راجع أبا حيان التوحيدي : « المقابسات » ، رقم ٤٨ . طبعة حسن السندوبي (القاهرة ١٩٢٩) ص ٢٢٤ ، أو طبعة محمد توفيق حسين (بغداد ١٩٧٠) ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦ . وقد تبعنا في الأغلب نص الطبعة الثانية.

٤ – «وكان يقول : «هذه الآداب والعلوم هي قشور الحكمة ، وما انتشر منها على فائت الزمان . لأنّ القياس المقصود في هذه المواضع ، والدليل المدّعى في هذه الأبواب ، معها ظلّ يسير من البرهان المنطقي ، والرمز الإلهي ، والإقناع الفلسفي ! » .

٥ – «وقد بيّن هذا الباب أرسطاطاليس ، في الكتاب الخامس[٦٢] (وهو الجدل) ، كلّ ما في الإمكان من التعلّق به ، والاحتجاج منه ، مع التمويه والمغالطة . بل كثير من المتكلّمين لا يصلون إلى غايات ما كشفه ، ورسمه ، وحذّر منه ، وأبان عنه (وإن أنضوا مطيّهم ، وأبلوا جهدهم !) ، سوى ما أتى عليه قبل هذا الكتاب[٦٣] وبعده[٦٤] ، ممّا هو شفاء الصدور ، وقرّة الأعين ، وبصيرة الألباب . والكلام في هذا طويل » .

٢ – رأي يحيى في أبي هاشم الجبّائي ، على ما رواه القفطي

قال القفطي[٦٥] .

«ولأبي هاشم الجُبّائي عليه[٦٦] كلام وردود ، سمّاه «التصفّح» ، بطّل فيه قواعد أرسطوطليس ، وواخذه بألفاظ زعزع بها قواعده التي أسّسها وبنى الكتاب عليها .

«وسمعتُ أنّ يحيى بن عديّ حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد ، في يوم هناء . واجتمع في المجلس جماعة من أهلَ الكلام .

«فقال لهم الوزير : «تكلّموا مع الشيخ يحيى ، فإنّه رأس متكلّمي الفرقة الفلسفية ». فاستعفاه[٦٧] يحيى . فسأل عن السبب .

«فقال يحيى : «هم لا يفهمون قواعد عبارتي ، وأنا لا أفهم اصطلاحهم . وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجُبّائي ، في كتاب «التصفّح» . فإنه نقض كلام أرسطوطاليس ، وردّ عليه ، بمقدار ما تخيّل له من فهمه . ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقيّة . ففسد الردّ عليه ، وهو يظنّ أنه أتى بشيء . ولو علمها ، لم يتعرّض لذلك الردّ ! » .

«فأعفاه ، لما سمع كلامه ، واعتقد فيه الإنصاف » .

---

٦٢) أي «في الكتاب الخامس من المنطق» ، حسب ترتيب كتب أرسطوطاليس باللغة العربية . راجع الفصل الثامن ص حاشية ٢٤ .

٦٣) أي «في الكتاب الرابع من منطق أرسطو» ، وهو كتاب أبودقطيقا أو أنالوطيقا الثاني ، ومعناه «البرهان» .

٦٤) أي «في الكتاب السادس من منطق أرسطو» ، وهو كتاب سوفسطيقا ، ومعناه «المغالطين» .

٦٥) راجع القفطي ص ٤٠/٥ – ١٦ .

٦٦) أي «على كتاب السماء والعالم لأرسطو» . وهو ما يعرف بكتاب De Coelo .

٦٧) أي «طلب منه العفو عن تكليفه» .

٣ – رأي يحيى في المتكلّمين، على ما جاء في ردّه على المصري

وفي المناقضة التي جرت بين يحيى بن عدي وأحمد بن محمّد المصري[٦٨]، نجد ذكر أبي هاشم الجبّائي، في المسألة السادسة عشرة[٦٩]. فقال المصري:

«والمسلمون بأسرهم، وغيرهم من المتكلّمين، يزعمون أنّ الخالق لا جوهر ولا عرض. ومن متقدّميهم مَن يزعم أن غير الخالق قد يكون لا جوهراً ولا عرضاً. فقال الجُبّائي وغيرُه: «إنّ إرادة الله لا جوهر ولا عرض». وزعم الفوطيّ أنّ أربعة أشياء ليست جوهراً، ولا عرضاً، ولا موجودة في غيرها، وهي: خلق الشيء، وبقاؤه، وفناؤه، وإعادته. والاختلاف في هذا كثير[٧٠].»

وإليك جزءاً من ردّ يحيى على الجُبّائي، وغيره من المتكلمين:

«وليس يذهب عليك، في ظنّي، أنّ اسم العرض عند الفلاسفة واقعٌ على معنى رسموه[٧١] بأنّه «الموجود في شيء، لا كجزء منه»، وليس يمكن أن يكون قوامه خلواً ممّا هو فيه.

«والجوهر رسموه بأنّه ما ليس هو البتّة في موضوع ما.

«وظاهر أنّ هذين القولين متناقضان، يوجب كذبُ أحدهما صدقَ[٧٢] الآخر ضرورةً»[٧٣].

فيتّضح من هذا المثال تناقض الكلام والفلسفة. فالفلسفة مبنيّة على قواعد منطقية، بينما الكلام غير مبني عليها.

* * *

وفي نفس «المسائل» بين المصري ويحيى بن عدي، نجد حاشيةً للصفي بن العسّال، مُختصِر الكتاب، في غاية الأهمّيّة. وسبب الحاشية قول المصري: «وأمّا ما أطلقته في اللهَ (عزّ وجلّ) من أنّه واحد في الحدّ والموضوع، وغير ذلك، فلا يجوز إطلاق هذه الألفاظ على الله تعالى. فمن أيّة لغةٍ أخذتَها؟»

---

٦٨) راجع الفصل الثالث: «مؤلفات يحيى بن عدي» ص ٥٥ – ٥٦ رقم ١٢٧.

٦٩) لقد نشر جريس سعد خوري هذه المناقضة، اعتمادًا على مختصر الصفي ابن العسال. راجع «يحيى بن عدي بيانه وإثباته على أن المسيح جوهر واحد» (الناصرة ١٩٧٨).

٧٠) انظر المرجع السابق ص ٢٠٣ (رقم ١٠ – ١٢).

٧١) في الطبعة: «وسموه» بالتشديد، مع أن أحد المخطوطين كتبها «رسموه» كما يجب. و«رسم» بمعنى «حد».

٧٢) أضاف الناشر في الطبعة «و»، فاصبحت الكلمة «وصدق»، وهو خطأ. فتبعنا هنا نص المخطوطين.

٧٣) راجع جريس سعد خوري (حاشية ٥٤) ص ٢٠٤ (رقم ١٤ – ١٥).

فعلّق الصفيّ على ذلك، قال:

«هذا الرجل كان[٧٤] من المتكلّمين، ولم يكن منطقيّاً. والفيلسوف أحدّ دهاء[٧٥] وأكثر علماً من المتكلّم. والاصطلاح في العبارة، بين الفريقين، مختلف. إلاّ أنّ لكل أن يعني بلفظه ما شاء، إذ كانت دلالة الألفاظ على المعاني وضعيّة، لا طبيعيّة»[٧٦]

٤ – يحيى «على طريقة الرازي»، حسب المسعودي

قال أبو الحسن علي المسعودي، عن أبي زكريا يحيى بن عدي:

«وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته، في درس طريقة[٧٧] محمّد بن زكريّا الرازي[٧٨]. وهو رأي الفوثاغوريّين في الفلسفة الأولى، على ما قدّمنا»[٧٩].

إنّ الإشارة إلى أبي بكر محمد الرازي، المولود سنة ٢٥١ هـ/٨٦٥ م والمتوفّى في الريّ سنة ٣١٣ هـ/٩٢٥ م، إشارة غامضة. ماذا عنى المسعودي بذلك؟

فمن ناحية، لا توجد أيّ صلة مباشرة بين الرازي ويحيى بن عدي. أمّا في الفلسفة، فالرازي فوثاغوري (Pythagoricien) كما قال المسعودي، ومضادّ لفلسفة أرسطو، بينما يحيى رئيس مذهب الفكر الأرسطوطاليسي في العالم الإسلامي! فأين وجه الشبه بينهما؟

ومن طرف آخر، إنّ المسعودي عاصر الرازي ويحيى بن عدي. فقد تُوفّي الرازي سنة ٣١٣ هـ/٩٢٥ م، والمسعودي سنة ٣٤٥ – ٣٤٦ هـ/٩٥٦ – ٩٥٧ م، عندما كان يحيى ابن عديّ قد بلغ الستّين من عمره. وعاش المسعودي في بغداد، حيث كان يحيى مقيماً. فلا شكّ أنّ مصدر ما ذكره عن يحيى، هو يحيى نفسه.

وإذ كان لا بدّ من وجود علاقة بين طريقة (système) يحيى وطريقة الرازي،

---

٧٤) سقطت هذه الكلمة في الطبعة، فأثبتناها من مخطوط الفاتيكان عربي ١١٥ (سنة ١٢٦٠ م) ورقة ٢٣٦ جـ.

٧٥) في المخطوط «احدها»، ولم يفهمها الناشر. فقال: «اجدها»!

٧٦) راجع جريس سعد خوري (حاشية ٥٤) ص ١٤٣، رقم ٣٧ – ٣٨ من السؤال الأول.

٧٧) «طريقة» تعني «نظام فلسفي» (système philosophique)

٧٨) بخصوص الرازي (وقد اشتهر في الغرب، منذ العصور الوسطى، باسم RHAZES) راجع بروكلمن ج ١ ص ٢٣٣ – ٢٣٦ والملحق الاول ص ٤١٧ – ٤٢١. وراجع خصوصًا فؤاد سزكين SEZGIN «تاريخ التراث العربي» ج ٣ (ليدن ١٩٧٠) ص ٢٧٤ – ٢٩٤.

٧٩) راجع المسعودي: «كتاب التنبيه والإشراف» (طبعة Michael Jan de GOEJE ليدن ١٨٩٤ في مجموعة Bibliotheca Geographorum Arabicorum المجلد ٨.

فالعلاقة الوحيدة بينهما هي ... قلّة تقديرهما للكلام والمتكلّمين[٨٠] . وقد اشتهر الرازي بموقفه ضدّ المتكلّمين[٨١] ، كما أنّا رأينا موقف يحيى بن عدي منهم .

* * *

ويُخيّل لنا أنّا نجد صدًى لموقف يحيى تجاه المتكلّمين في مقالتنا في التوحيد . فهو يذكرهم مرّةً واحدة ، فيقول : « وسمعت رجلاً من متكلّمي عصرنا يقول : « إنّ معناه والوجود له ، هو أنّه واحد بمعنى مبدأ العدد » »[٨٢] .

ويعلّق على هذا الرأي بقوله : « ولا أعرف لهذا الرجل موافقاً في هذا الرأي . ولا بلغني ، عمّن تقدّم من أولي المذاهب ، مَن اعتقد هذا »[٨٣] . ولا يخلو هذا التعليق من شيء من عدم التقدير .

الخاتمة

وخلاصة القول أنّ يحيى بن عدي فيلسوف محض ، طريقته عكس طريقة المتكلّمين . بل إنّ « الكلام » في رأيه لا يُعتبر علماً ، كما يتّضح من مثله عن « البدوي القحّ »[٨٤] . أما يحيى ، فهو منطقي في كلامه ، بل لُقّب بـ « المنطقي » ! وكما قال الصفيّ ابن العسّال : « والفيلسوف أحدّ دهاء وأكثر علمًا من المتكلّم »[٨٥] . ومقالتنا في التوحيد أحسن بيان لما قلناه هنا .

---

٨٠) هذا رأي الأستاذ جيرهارد أندرس . وما قرأنا من مؤلفات يحيى بن عدي يؤيده . راجع ENDRESS ص ٦ .

٨١) راجع « الطب الروحاني » ، طبعة Paul KRAUS ص ٤٣ – ٤٤ .

٨٢) مقالة في التوحيد رقم ٦ .

٨٣) مقالة في التوحيد رقم ٧ .

٨٤) راجع القول الثالث الذي ذكره أبو سليمان السجستاني (أعلاه ص ١٣٠) .

٨٥) راجع أعلاه رقم ٣ (ص ١٣٣) وحاشية ٧٦ .

الفصل العاشر

يحيى بن عدي ومقالته في التوحيد في الفكر العربي

إذ قد وصلنا إلى نهاية بحثنا ، لا بدّ لنا من أن نُلقي نظرة شاملة ، ولو عاجلة ، على صاحبنا ؛ فنتساءل : « هل ترك يحيى بن عدي أثراً بعد وفاته ؟ » . لا سيّما وأنّا لاحظنا أنه أُحيط بشيء من الإهمال والنسيان في أيامنا هذه !(١)

ولكي نُجيب على هذا السؤال ، نقسمه إلى قسمين : الأوّل يبحث عن أهمّيّة فلسفة يحيى بن عدي في الفكر العربي ، والثاني عن أهمّيّة « المقالة في التوحيد » في الفكر العربي . ولما كان بحثنا خاصّاً ، لا عامّاً ، رأينا أن نُعطي للمسألة الثانية القسط الأكبر من درسنا .

أوّلاً – أهمّيّة فلسفة يحيى بن عدي في الفكر العربي

١ – يحيى أستاذ جماعة من الأساتذة

إنّ ليحيى فضلاً عظيماً على الفلسفة العربية . فقد كوّن مجموعة من التلامذة ، أصبحوا هم بدورهم أساتذة العرب ، ثم أصبح تلامذتهم أساتذةً ، شرقاً وغرباً . وهلمّ جرّاً(٢) .

فقد أسّس إذاً يحيى مدرسةً فكريّة ، عُرفت بـ « مدرسة بغداد الأرسطوطالية »(٣) ، استمرّت بعده أجيالاً . وإن لم يكن ليحيى بن عدي فضلٌ آخر سوى هذا ، لكان استحقّ منّا أجمل ثناء وحمد !

فإنّ أبا زكريّا ، بعد أن كان « أفضلَ تلامذة أبي نصر » الفارابي ، حسب تعبير

---

١) راجع «التصدير» ، ص ١٩ – ٢٠ .

٢) راجع ما ذكرناه عن بعض تلامذة يحيى بن عدي ، في الفصل الأول من بحثنا (ص ٣١ – ٣٣) .

٣) وقيل أيضًا «مدرسة بغداد النصرانية» . راجع مثلا مقال براون BROWN ، المذكور في قائمة الكتب (bibliographie) تحت رقم ١٠٣ : Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad

ظهير الدين البيهقي[٤]، أصبح أفضلَ أساتذة عصره و « أوحد دهره » ، كما قال ابن النديم . لذلك أضاف : « وإليه انتهت رئاسة أصحابه[٥] [الأرسطوطاليّين] في زماننا »[٦] .

وقد اعترف بفضله معاصره أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي ، عند كلامه عن الفارابي ، إذ قال : « ولا أعلم في هذا الوقت أحداً يُرجَع إليه في ذلك[٧]، إلاّ رجلاً واحداً ، من النصارى ، بمدينة السلام ، يُعرَف بأبي زكريّا بن عديّ »[٨].

٢ – تأثيره على الفلاسفة العرب غير المسيحيين

ولو تعدّينا مرحلة التعليم ، هل كان ليحيى أثر على الأجيال التالية من المفكّرين ، لا سيّما على غير النصارى ؟ وما مدى تأثيره عليهم ؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ **ترجمات** يحيى بن عدي لكتب أرسطو ومفسّريه ، لا بل **تفاسيره** لها ، قد استعملها الفلاسفة العرب . ولدينا شواهد على ذلك فيما يخصّ ابن سينا (ت ١٠٣٧م)[٩] وابن الصلاح (ت ١١٤٣م)[١٠]، وابن رشد (ت ١١٩٨م)[١١] ، على سبيل المثل، لا الحصر.

أمّا بخصوص **آرائه ونظريّاته** ، فيبدو أنّ أبا الوليد محمّد **ابن رشد** قد اقتبس بعض نظريات يحيى بن عدي ، وأدمجها في مقالته « في العقل الهيولاني »[١٢] ، وفي كتابه الشهير « تهافت التهافت »[١٣] حيث يردّ على الشيخ الإمام الغزالي .

---

٤) راجع « تتمة صوان الحكمة » ، لظهير الدين أبي الحسن علي بن زيد ، طبعة محمد شفيع (لاهور ١٩٣٥ Panjab University Oriental Publications Series, 20) ص ٩٠ سطر ٦ .

٥) والمقصود بهذه الكلمة « أصحابه في الفلسفة » ، لا « أصحابه في الدين والملة » ، كما فهم پيرييه (Perier) ص ٢١٥-§-١٠ ، حيث ترجم : « et le plus remarquable des *hommes : de sa religion* parmi nos contemporains » ؛ وفيليب حتّي (« تاريخ العرب » الطبعة الخامسة – بيروت ، دار غندور ، ١٩٧٤) : « ولقد انتهت إلى يحيى [بن عدي] المذكور رياسة جماعته الدينية » (ص ١٦/٣٨٣ – ١٧) .

٦) راجع ابن النديم ، ص ٣٦٩ سطر ٦ – ٨ .

٧) أي « في علم المنطق والفلسفة » .

٨) راجع « التصدير » ، ص ١٩ – ٢٠ حاشية ٦ .

٩) راجع پيرييه (Perier) ص ٥٠ .

١٠) راجع أندرس (Endress) ص ٢٩ – ٣٠ (رقم ٥١/١) وص ٦٣ – ٦٤ (رقم ٥٢/٤)

١١) راجع أندرس (Endress) ، ص ٢٧ – ٢٨ (رقم ٢٦/١) .

١٢) راجع پيرييه (Perier) ص ٢٢٠ – ٢٢٢ .

١٣) راجع أندرس (Endress) ، ص ٧٧ (رقم ٣٣/٥) .

كما أنّ موسى بن ميمون يُشير إلى نظريّة يحيى بن عدي الشهيرة ، في الفصل ٦٨ من كتابه « دلالة الحائرين »(١٤) ؛ ألا وهي تشبيه الله المثلّث بالعقل والعاقل والمعقول ؟

وأقوى دليل على أهميّة يحيى بن عدي في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ما قاله موسى بن ميمون في الفصل ٧١ من كتاب « دلالة الحائرين » . قال : « فلمّا جاءت ملّة الإسلام ، ونُقلت إليهم كُتبُ الفلاسفة ، نُقلت إليهم أيضاً تلك الردود التي أُلّفت على كُتب الفلاسفة . فوجدوا كلام يحيى النحوي ، وابن عدي ، وغيرهما ، في هذه المعاني . فتمسّكوا به ، وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم »(١٥).

فلم يذكر من الفلاسفة سوى يحيى النحوي (وهو الفيلسوف الإسكندراني الشهير ، الذي عاش في القرن السادس الميلادي ، المعروف بـ (JOHANNES PHILOPONUS) ، ويحيى ابن عدي . ولم يذكر مثلاً أبا بشر متّى بن يونس أو يوحنا بن حيلان ، معلّمَي الفارابي ، ولا الفارابي نفسه . فتأمّلْ !

٣ – تأثيره على الفلاسفة العرب المسيحيين

أمّا بخصوص المفكّرين المسيحيين ، فيكاد لا يوجد مفكّر منهم إلاّ وقد تأثّر بمصنّفات أبي زكريّا يحيى بن عدي ، لا سيّما إذا دار الحديث حول موضوع التوحيد والتثليث .

ومن المستحيل إحصاء هؤلاء المفكّرين ، وبالحريّ توضيح وجه تأثّرهم بيحيى . لذلك أكتفي في هذه العجالة بسَرْد أسمائهم ، مع ذكر النصّ أو النصوص المتأثّرة بفكر يحيى . وقد رتّبتُ الأسماء ترتيباً تاريخيّاً .

١ – أبو علي عيسى بن زُرْعة (ت ١٠٠٨م)(١٦)

---

١٤) راجع موسى بن ميمون : « دلالة الحائرين » ، طبعة صموئيل منك (MUNK) ، الجزء الأول (باريس ١٨٥٦) ص ٣٠١ و ٣١٠ – ٣١١ (من الترجمة الفرنسية المعروفة بعنوان « Le Guide des égarés ») . راجع أيضًا پيرييه (PERIER) ، ص ١٦٣ – ١٦٤ ، حاشية ٢ .

١٥) راجع « دلالة الحائرين » ج ١ ، ص ٩٤ ظهرًا ، سطر ١١ – ١٦ (بالحرف العبراني) ، وص ٣٤١ من الترجمة الفرنسية .

١٦) راجع مثلا : « مقالة يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا (رضي الله عنه) التي أوعز بالرؤيا إلى تلميذه وشيخنا أبي علي عيسى بن زرعة بتصنيفها عنه ، فصنفها ممتثلا لأمره ، في سنة ٣٦٨ » ، وهي رؤيا في أمر العقل والعاقل والمعقول رآها في ليلة ٨/٤/٩٧٩ م . مطبوعة في « سباط » ص ٦٨ – ٧٥ . راجع جراف ، ج ٢ ، ص ٢٥٢ – ٢٥٣ (رقم ١) .

٢ – أبو الفرج عبد الله بن الطيّب (ت ١٠٤٣م)(١٧)
٣ – أبو نصر يحيى بن جَرير التكريتي (ت نحو ١٠٨٠ م)(١٨)
٤ – كتاب «اعتراف الآباء» لمؤلّف قبطي مجهول (نحو سنة ١٠٧٨م)(١٩)
٥ – محيي الدين العجمي الإصفهاني (نهاية القرن الثاني عشر)(٢٠)
٦ – سمعان بن كليل بن مقارة (ت نحو سنة ١٢٠٨ م)(٢١)

---

١٧) راجع مثلا، في تمثيل الله بالعلم والعالم والمعلوم (وهو تمثيل مقتبس من نظرية يحيى عن العقل والعاقل والمعقول):
(١) المقالة في التثليث، تحقيق الأب سمير خليل، في مجلة «بين النهرين» ٤ (١٩٧٦) ص ٣٤٧ – ٣٨٢، لاسيا رقم ٤٥ – ٥٩ (ص ٣٦٧ – ٣٦٨) و ٨١ (ص ٣٧٣) و٨٧ – ٨٨ (ص ٣٧٤).
(٢) المقالة في التثليث والتوحيد، تحقيق الأستاذ جيرار طروبو (Gérard TROUPEAU)، في مجلة Bulletin d'Etudes Orientales ٢٥ (١٩٧٢) ص ١٠٥ – ١٢٣، لاسيا ص ١١٣ (رقم ٣).

١٨) راجع مثلا «كتاب المرشد» الباب التاسع. مخطوط الفاتيكان رقم ٢٢٧ عربي.
(١) ورقة ٣١ ظ ١٣ – ٣٢ جـ ١٤ = «مقالة في تمثيل النصارى الابن بالعاقل دون المعقول، والروح بالمعقول دون العاقل، وحل الشك في ذلك» (= رقم ١٠٥ من مقالات يحيى – انظر أعلاه ص ٥٣)
(٢) ورقة ٣٢ ظ ٢ – ٣٣ جـ ٣ = نهاية مقالة يحيى «في وجوب التأنس»، (انظر أعلاه ص ٥٤ رقم ١١٤) باختصار (قارنها بـ «مقالات يحيى بن عدي» ص ٨٣ سطر ٤ إلى ٨٥ سطر ٨).

١٩) راجع «اعتراف الآباء» (راجع جراف، ج ٢، ص ٣٢١ – ٣٢٣) في مخطوط الفاتيكان رقم ١٠١ عربي (نهاية القرن الثالث عشر) ورقة ٣٧٥ جـ ١٣ – ٣٧٦ جـ ٨. والنص مقتبس من الباب الثاني من «رسالة يحيى إلى أبي الحسن القاسم بن حبيب» (انظر أعلاه ص ٥٥ رقم ١٢٤). انظر تحقيق مختصر هذه الرسالة لجريس سعد خوري (الناصرة ١٩٧٨) ص ٥١ (رقم ٥ – ٩)، مع ملاحظة أن المحقق لم يع إلى وجود هذه الصفحة في كتاب «اعتراف الآباء».

٢٠) راجع:
(١) «مقالة في العقل والعاقل والمعقول»، طبعة Michel ALLARD, S.J. و Gérard TROUPEAU (بيروت ١٩٦٢) ص ٥٩ – ٦١.
(٢) «رسالة أشرف الحديث في شرفي التوحيد والتثليث» الباب الأول (ص ٣٩ من نفس الكتاب): «اعلم بأن لفظة الأقنوم سريانية معناها الشخص. هذا نقل عن يحيى بن عدي وإيليا النسطوري، [و] إليهما انتهت رئاسة فرقتي اليعقوبية والنسطورية».
بخصوص محيي الدين الاصفهاني، راجع جراف، ج ٢، ص ١٥٧ (رقم ٢) = ص ٢٥٩ (رقم ٢).

٢١) راجع «مقالة في وحدانية البارئ تعالى وتثليث أقانيمه»، في سباط ص ١٠٣ – ١١١. وقد قال عنها جراف، ج ٢، ص ٣٣٧ (رقم ٢) «إنها على طريقة يحيى بن عدي ونهجه».

٧ – يوساب بن المُحَبْرِك ، أسقف فُوَّه (ت نحو ١٢٥٧ م)[٢٢]
٨ – عَلَمَ الرئاسة ابن كاتب قيصر (ت نحو ١٢٥٠ م)[٢٣]
٩ – صفيّ الدولة أبو الفضائل ابن العسّال (ت نحو ١٢٥٥ م)[٢٤]

---

٢٢) لقد أتم أنبا يوساب بن المُحَبْرِك نسخ جواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الوراق يوم ٢٤ توت ٩٤٤ للشهداء ، الموافق يوم ٨ شوال ٦٢٤ هـ (أي يوم ٢١ سبتمبر ١٢٢٧ م) . والمخطوط موجود في باريس تحت رقم ١٦٧ عربي . ومن هذه النسخة نُقل مخطوط الفاتيكان رقم ١٣٣ عربي ، في سنة ١٣٦٩ م . وقد حرر هذه النسخة الأولى بمساعدة القس داود الفيومي (الذي سيصبح بطريركًا يوم ١٧ يونيه ١٢٣٥ م ، باسم كيرلس الثالث المعروف بابن لقلق) . راجع جراف ، ج ٢ ، ص ٣٧٠ سطر ١٨ – ٢٩ . وبيريبه ١٣ – ١٥ (لاسيما ص ١٥ حاشية ١) .

٢٣) لقد وضع علم الرئاسة ابن كاتب قيصر مختصرًا لجواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الوراق ، أي من كتاب أصل الرد والجواب . وقد فقد هذا المختصر ، على ما يبدو . إلا أن مؤتمن الدولة أبا إسحق ابن العسال استعمله في الجزء الثاني من « مجموع أصول الدين » (أي باب ١٦ – ١٩) ، وصرح بذلك في تنبيه وضعه بعد عنوان الجزء الثاني [راجع مخطوط الفاتيكان رقم ١٠٣ عربي (القرن الثالث عشر الميلادي) ورقة ١٧٢ ظ ٥ – ١٢ ، ومخطوط باريس رقم ٢٠٠ عربي (القرن السادس عشر) ورقة ١١٧ ظ ٣ – ٦] . انظر أيضًا جراف ، ج ٢ ، ص ٣٨٦ آخر سطر إلى ص ٣٨٧ السطر الرابع (وفيه أخطاء عديدة) . وقد سها أندرس (ENDRESS) عن ذكر هذا المختصر ، في كلامه عن جواب يحيى على أبي عيسى الوراق (ص ٩٩ – ١٠٠ ، رقم ١١/٨) .

وذكر جراف (ج ٢ ، ص ٣٨٦ سطر ٢ – ٩) أن ابن كاتب قيصر استعمل جواب يحيى على أبي عيسى الوراق في « تفسيره لرسائل القديس بولس » .

٢٤) صفي الدولة أبو الفضائل ابن العسال هو بلا جدال المفكر المسيحي الذي استقى إلى ينبوع يحيى بن عدي أكثر من أي مفكر آخر .

(١) فقد اختصر ٤١ مقالة ليحيى بن عدي

(٢) وذكره في فاتحة كتابه « الصحائح في جواب النصائح » الذي وضعه سنة ١٢٣٦ . انظر جراف ، ج ٢ ، ص ٣٨٩ .

(٣) ويذكر في « الكتاب الأوسط » كثيرًا جواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الوراق (انظر جراف ، ج ٢ ، ص ٣٩٣ § ٢) . وجدير بالذكر أن الصفي وضع مختصرًا لهذا الجواب ، غير الذي وضعه ابن كاتب قيصر ، وهو محفوظ اليوم في مخطوط الفاتيكان رقم ١١٥ عربي (منسوخ سنة ١٢٦٠ م) .

(٤) وألف مقالة في غاية الجودة سماها « فصول مختصرة في التثليث والاتحاد » تعتمد على عدة مقالات ليحيى بن عدي . وقد نشر هذه الفصول سباط (ص ١١١ – ١٢٢) . وأعدت نشرها ، مع بحث وتحقيق للمخطوطات ، في ٩ مقالات ظهرت في مجلة « الصلاح » في القاهرة ، سنة ١٩٧٧ و١٩٧٨ ، في سلسلة مقالات سميتها « نفائس المخطوطات » (انظر جراف ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ رقم ٤) .

١٠ – مؤتمن الدولة أبو إسحق ابن العسّال ، أخوه (ت نحو ١٢٦٥ م)[٢٥]
١١ – أبو شاكر ابن الراهب (ازدهر ١٢٦٧ – ١٢٧١ م)[٢٦]
١٢ – شمس الرئاسة أبو البركات ابن كَبَر (ت ١٣٢٤ م)[٢٧]
١٣ – عبد يشوع الصوباوي (ت ١٣١٨ م)[٢٨]

---

٢٥) من المستحيل إحصاء جميع المواضيع التي يذكر فيها أبو إسحق ابن العسال ، في كتابه « مجموع أصول الدين » (وهو موسوعة لاهوتية ، سماها جراف Summa Theologica الكنيسة القبطية !) ، أبا زكريا يحيى بن عدي . فيكاد لا يخلو باب من الأبواب الخمسة والأربعين الأولى (وهي الأبواب اللاهوتية المضمون) من نص ليحيى بن عدي ! وقد أشار إلى بعضها بيرييه PERIER ص ٢٢٥ (حاشية ٣) وجراف (ج ٢ ص ٤٠٩ – ٤١٠).

٢٦) كثيرًا ما يذكر أبو شاكر ابن الراهب أبا زكريا يحيى بن عدي ، لاسيما في مؤلفاته اللاهوتية . راجع :
(١) «كتاب الشفا ، في كشف ما استتر من لاهوت المسيح واختفى » المؤلَّف سنة ٩٨٤ للشهداء (= ١٢٦٧ – ١٢٦٨ م) . يقول مثلا في مقدمته : « ولما كان بدأ سر التثليث يظهر للحكماء والفلاسفة المتقدمين ، وصفوا ذاته تعالى بالعقل والعاقل والمعقول ، وبالعلم والعالم والمعلوم » (طبعة القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٠ سطر ١١ – ١٢) . انظر أيضًا PERIER ص ٢٢٥ (حاشية ٤).
(٢) «كتاب البرهان» المؤلَّف سنة ٩٨٧ للشهداء (= ١٢٧٠ – ١٢٧١ م) . راجع «حياة ابن الراهب وأعماله» (بالألمانية) للدكتور عادل يوسف سيداروس (.Freiburg im Br ١٩٧٥) ـ ص ١٠٧ و١١٧ و١٢١ – ١٢٢ و١٢٤ و١٢٦ و١٣٤.

٢٧) نقل أبو البركات ابن كبر أجزاء كثيرة من مؤلفات يحيى بن عدي ، في موسوعته الشهيرة : « مصباح الظلمة ، في إيضاح الخدمة » (وقد طبعتُ الجزء الأول منها ، في طبعة شعبية ، تحت مسؤولية « مكتبة الكاروز » ، بالقاهرة سنة ١٩٧١ ، فوقع الكتاب في ١٠ + ٤٤٤ صفحة) . إلا أنه لم يذكر أبدًا النص الأصلي ، وإنما يذكره بتصرف . ولا يشير عادة إلى مرجعه . ففي الباب الأول مثلا ينقل صفحات من « جواب يحيى على أبي عيسى الوراق » ، حسب مختصر ابن كاتب قيصر ، دون الإشارة إلى أحدهما . راجع الفصل الخامس : « في معنى العقل والعاقل والمعقول » (طبعتنا ص ١١ – ١٢) ، والفصل السادس : « في أقسام معاني الواحد » (ص ١٢ – ١٣ من طبعتنا) ، الخ . وكذلك نقل في الباب السادس « قولا في اختلاف لفظ الأناجيل ومعانيها » (راجع أعلاه ص ٥٢رقم ٩١) في ص ٢٧١ – ٢٧٢ من طبعتنا ، و« مقالة في إثبات صدق الإنجيل ، على طريق القياس بالبرهان والدليل » (راجع أعلاه ص ٥٢رقم ٩٠) في ص ٢٧٢ – ٢٧٤ من طبعتنا . وسنثبت ، في بحث آخر ، أن هاتين المقالتين منقولتان بتصرف ، لا بالحرف كما يقال عادة ، إذ لدينا أصل المقالتين.

٢٨) راجع « خطبة في التثليث والتوحيد ، والحلول والاتحاد » لعبد يشوع الصوباوي ، نشرها الأب لويس شيخو في « مقالات دينية قديمة لبعض مشاهير الكتبة النصارى من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر » (بيروت

هذا بالإضافة إلى مَن نذكرهم فيما بعد، عند الكلام عن تأثير «المقالة في التوحيد» على المفكّرين العرب المسيحيين!

لذلك قال البحّاثة القبطي جرجس فيلوثاوس عوَض، في مقدّمته لكتاب «تهذيب الأخلاق» ليحيى بن عدي: «وقد نقل [أبو إسحق ابن العسّال] عنه كثيراً، ولا سيّما الردّ على أبي عيسى الورّاق. وقد اختصر الشيخ الصفي أبو الفضائل ابن العسّال كثيراً من أقواله. ونقل غير أولاد العسّال عنه من كتبه شيئاً كثيراً، في التثليث والتوحيد. لأنّه حجّة يُرجَع إليه. قد استعمل عقله في فحص الأمور الدقيقة، للتوصّل إلى معرفة الحقيقة»(٢٩).

ثانياً – أهمّيّة «المقالة في التوحيد»

في الفكر العربي

١ – أقسام الواحد في مؤلّفات يحيى نفسه

لقد رأينا، في نهاية الفصل الثامن من بحثنا، أنّ المقالة في التوحيد هي «أوّلُ بحثٍ شافٍ كامل في وحدانية الخالق، في تاريخ الفكر العربي»(٣٠). وقد وضعه يحيى في رجبٍ سنةَ ٣٢٨ هـ، أي في أبريل أو مايو من سنة ٩٤٠ م.

كما رأينا أنّه عرض هذه الآراء بإيجاز، لا سيّما ما يخصّ أقسام الواحد الستّة(٣١)، في ردّه على الكندي المُنشَأ في شهر رمضان من سنة ٣٥٠ هـ (أي في أكتوبر أو نوفمبر من سنة ٩٦١ م)(٣٢).

وعاد يحيى مرّةً ثالثةً إلى عرض نفس الآراء عن أقسام الواحد، في جوابه على معاصره أبي عيسى محمّد بن هارون الورّاق (المتوفّي نحو سنة ٢٤٧ هـ/٨٦١ م). فافتتح يحيى ردّه

١٩٢٠) ص ١٢٠ – ١٢٤ (انظر جراف، ج ٢، ص ٢١٦، رقم ٤). في الجزء الأول من الخطبة (ص ١٢١) يستعمل تمثيلين للثالوث: الله «عقل وعاقل ومعقول»، وهو «معدن القدرة والحكمة والجود». ولا يخفى على القارئ أن كليهما يرجعان إلى يحيى بن عدي، لاسيما الأول منهما.

٢٩) راجع مقدمة جرجس فيلوثاوس عوض لكتاب «تهذيب الأخلاق» ليحيى بن عدي (القاهرة ١٦٣٠ ش/١٩١٣ م) ص ٩ – ١٠.

٣٠) راجع أعلاه، في الفصل الثامن، ص ١١٤ – ١١٦.

٣١) أي الفصل السادس من المقالة في التوحيد، رقم ١٤٩ – ١٨٩.

٣٢) راجع أعلاه، ص ١١٢ – ١١٤.

بتبيين المعاني الستّة التي يقال بها الواحد[٣٣] . وهذا الردّ غير مؤرّخ ، وقد يكون أحدث من الردّ على الكندي .

٢ – « المقالة في التوحيد » عند تلامذة يحيى

لقد كان لآراء الأستاذ وَقْع في أذهان التلامذة . فتراهم يكرّرون بعض ما سمعوا منه . إليك أربعة أمثلة .

١ – قال **أبو علي نظيف بن يُمْن** ، القسّ الملكي العالم، مدير البيمارستان العَضُدي، المتوفّى نحو سنة ٩٩٠ م[٣٤]، في مقالته عن الاتّحاد ، حيث دوّن المجاس الذي جرى بحضرة عضد الدولة[٣٥]، وأوضح اتفاق رأي النصارى رغم اختلاف عباراتهم[٣٦]، قال : « إن الاتّحاد ، فهو كون الكثير واحداً . والكثير هو آحاد مجتمعة . فالواحد هو موجود ما، لا يوجد فيه غيريّة[٣٧] ، من حيث [هو][٣٨] ذلك الموجود »[٣٩] .

وهذا هو حدّ الواحد ، كما نجده في « المقالة في التوحيد » (رقم ١٤٨) .

ثم يوضّح هذا التعريف بتطبيقه على الإنسان . وبعد ذلك يقول : « وذلك أنّ الواحد يقال على سبعة أنحاء : واحد في الجنس ، وواحد في النوع ، وواحد في النسبة ، وواحد في المتّصل ، وواحد في الحدّ ، وواحد في الموضوع ، وواحد بمعنى (؟) أنّه غير منقسم ولا ذي أجزاء » .[٤٠]

---

٣٣) راجع مخطوط باريس ، رقم ١٦٧ عربي (منسوخ بخط أنبا يوساب أسقف فوه ، الذي أتمه يوم ٢١/٩/١٢٢٧ م) [راجع أعلاه ص ١٣٩ حاشية ٢٢] ، ورقة ٣ جـ .

٣٤) راجع أعلاه ، ص ٣٣ (رقم ١٠ وحاشية ٥٢ و٥٣) .

٣٥) راجع مخطوط القس بولس سباط رقم ١٠٠١ ص ٣٥٦ (والإشارة إلى عضد الدولة لا توجد إلا في هذا المخطوط الحلبي ، القبطي الأصل) .

٣٦) لقد اقتبس مؤتمن الدولة أبو إسحق ابن العسال الجزء الأخير من مقالة نظيف بن يمن ، وذكره باختصار في الباب الثامن من « مجموع أصول الدين » . وقد نشرت هذا النص . راجع الأب سمير خليل : « مقالة الشيخ نظيف بن يمن المتطبب في اتفاق رأي النصارى رغم اختلاف عباراتهم » ، في مجلة « رسالة الكنيسة » ٩ (المنيا ١٩٧٧) ص ١٠٧ – ١١٢ (سلسلة مقالات « التراث العربي المسيحي » رقم ٥١) .

٣٧) في المخطوط : « غيره » .

٣٨) سقطت هذه الكلمة في المخطوط .

٣٩) انظر مخطوط باريس رقم ١٧٣ عربي (مخطوط قبطي من القرن الرابع عشر) ورقة ٩٢ جـ .

٤٠) انظر مخطوط باريس رقم ١٧٣ عربي ، ورقة ٩٢ ظ – ٩٣ جـ . وقد أعددنا هذه المقالة للطبع ، إلا إنّا ننتظر مراجعة مخطوط القس بولس سباط لنشرها .

فإذا حذفت النحو السادس (وهو « واحد في الموضوع »)، وجدت أقسام الواحد الستّة التي ذكرها يحيى بن عدي في مقالته (رقم ١٤٩ إلى ١٧٦)، **وبنفس الترتيب**! ثم يوضّح أبو عليّ معنى هذه الأقسام بأمثلة، هي هي أمثلة يحيى.

* * *

٢ — وقد وصلت إلينا مقالة صغيرة عنوانها: « إيضاح في التوحيد، ممّا أملاه عنه[٤١] **فرج بن جرجس بن إفريم**[٤٢]، في مبادئ الموجودات ومراتب قواها »[٤٣].

وذكرها مؤتمن الدولة أبو إسحق ابن العسّال عن أخيه الأسعد أبي الفرج، في الفصل ١٩ من « مجموع أصول الدين »[٤٤]، وأكمل العنوان فقال: « ... والأوصاف التي توصَف الذات الأولى بها، وعلى أيّ وجه وصفتْها النصارى بالتوحيد والكثرة والجوهرية والأقنومية ».

وأضاف ابن العسّال أنّها مقتبسة من مقالة لأبي سليمان السجستاني (وهو أيضاً أحد تلامذة يحيى بن عدي). وترى الدكتورة مباهات تركر (TÜRKER) أنّ الجزء الأوّل وحده من أبي سليمان السجستاني، وأما الجزء الثاني فمن وضع فرج بن جرجس بن إفريم[٤٥].

* * *

٣ — **ولأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي**[٤٦] « قول في الواحد »، ذكره الشيخ الصفي ابن العسّال، ملحقاً للمختصر الذي وضعه لجواب يحيى على ردّ أبي عيسى الورّاق[٤٧]. وهو قول صغير، مقتبس من تعليم أستاذه يحيى بن عدي. وقد أضاف الصفي حاشيةً على هذا القول[٤٨].

* * *

---

٤١) أي: « عن يحيى بن عدي ».

٤٢) بخصوص هذا المفكر، راجع جراف، ج ٢، ص ٢٤٩ — ٢٥٠.

٤٣) راجع أعلاه، ص ٢٣٣ رقم ١١٣.

٤٤) راجع مخطوط الفاتيكان رقم ١٠٣ عربي (القرن الثالث عشر) ورقة ٢٢٣ ظ — ٢٢٥ ظ، ومخطوط باريس رقم ٢٠٠ عربي (القرن السادس عشر) ورقة ١٤٧ جـ — ١٤٩ جـ.

٤٥) وقد نشر هذه المقالة الأستاذ جيرار طروبو (Gérard TROUPEAU) في مجلة Pensamiento مجلد ٢٥ (١٩٦٩) ص ٢٥٩ — ٢٧٠، مع مقدمة وترجمة فرنسية.

٤٦) راجع أعلاه، في الفصل الأول من بحثنا، ص ٣٢ (رقم ٢).

٤٧) راجع مخطوط الفاتيكان رقم ١١٥ عربي (وهو منسوخ في سنة ٩٧٦ للشهداء، أي ١٢٦٠ م) ورقة ١٥٨ جـ — ١٥٨ ظ.

٤٨) راجع نفس المخطوط، ورقة ١٥٨ ظ، سطر ٦ — ١٠.

٤ — وفي شهر ذي الحجّة سنة ٣٧٨ هـ (= مارس أو أبريل ٩٨٩ م)، أرسل **أبو علي عيسى بن إسحق بن زُرْعة**[٤٩] رسالةً إلى صديقٍ مسلم، يوضّح فيها معنى «صفات الله» حسب مفهوم النصارى[٥٠].

فهو يعرض فيها رأي أستاذه القائل إنّ البارئَ تعالى «واحد من جهة وكثير من جهة أخرى»[٥١]؛ وأنّ الله هو «جوّاد قادر حكيم»[٥٢]، على ما أوضحه يحيى في الباب الحادي عشر من المقالة في التوحيد[٥٣].

وفي رسالة أرسلها أبو علي عيسى بن زُرعة، سنة ٣٨٧ هـ/٩٩٧ م، إلى بشر بن فنحاس ابن شُعَيب الحاسب، اليهودي الملّة[٥٤]، يكرّر هذا الرأي الأخير[٥٥].

٣ — «المقالة في التوحيد» عند تلامذة تلامذة يحيى

آ — تقديم نصّ عبد الله بن الطيّب

نكتفي هنا بإيراد نصّ صغير للشيخ أبي الفرج عبد الله بن الطيّب، تلميذ أبي علي عيسى بن زرعة المذكور، وأستاذ الفلسفة والطب ببغداد في مطلع القرن الحادي عشر، بل رئيس المدرسة الأرسطوطالية في أيامه. وقد مدحه الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا كطبيب، وهجاه كفيلسوف، إذ كانا يختلفان في المذهب الفلسفي. وتوفّي أبو الفرج سنة ٤٣٥ هـ/ ١٠٤٣ م.

وقبل أن نورد النص الموعود في «أقسام الواحد»، نشير إلى أنّ ابن الطيّب، عندما يقدّم الثالوث، يعتمد على يحيى بن عدي. وقد رأينا أنه يستعمل الثلاثية «علم — عالم — معلوم»[٥٦]. إلاّ أنه يستعمل أيضاً ثلاثية يحيى المذكورة في مقالتنا «جود وقدرة وحكمة».

---

٤٩) راجع أعلاه، في الفصل الأول من بحثنا، ص ٣٢ (رقم ٣).
٥٠) هذه الرسالة منشورة في سباط، ص ٦ — ١٩. راجع بخصوصها جراف، ج ٢، ص ٢٥٣ (رقم ٢).
٥١) راجع سباط، ص ٧، سطر ٦ — ٧.
٥٢) راجع سباط، ص ٦/٨ — ١٣ و٣/١٢ إلى ٨/١٣.
٥٣) راجع «توحيد» رقم ٣٢٥ — ٣٧٥.
٥٤) راجع سباط ص ١٩ — ٥٢. وانظر بخصوصها جراف، ج ٢، ص ٢٥٥ (رقم ٦).
٥٥) راجع سباط، ص ٣٧ — ٤٠.
٥٦) راجع أعلاه في هذا الفصل، ص ١٣٨، حاشية ١٧.

ففي « المقالة في التثليث والتوحيد »[٥٧] يقول إن الله « قدرة وجود وحكمة »[٥٨] ؛ وفي المقالة في التثليث »[٥٩] يقول إنّه « حكمة وقدرة وجود »[٦٠] .

ب — نصّ عبد الله بن الطيّب

وإليك نص ابن الطيّب في أقسام الواحد ، كما ورد في نهاية الباب ١٦ من « مجموع أصول الدين » لأبي إسحق ابن العسّال[٦١] . ولستُ أدري من أين اقتبس مؤتمن الدولة ابن العسّال هذا النصّ لابن الطيّب .

« وعبّر ابن الطيّب بعبارة أخرى عن الواحد ، فقال :

« الواحد موجودٌ ما[٦٢] ، لا يوجد فيه غيريّة[٦٣] ، من حيث هو ذلك الواحد »[٦٤] .

« وعدد أقسام الواحد اثنا عشر[٦٥] :

١ — [٦٦] الواحد في الجنس ، بمنزلة أنواع الحيوان في طبيعة الحيوان .
٢ — الواحد في النوع ، بمنزلة أشخاص في طبيعة الإنسان .
٣ — الواحد في الموضوع ، بمنزلة السواد والبياض ، يُحكَم عليهما بأنّهما واحد من قِبَل أنّ موضوعهما[٦٧] واحد .
٤ — الواحد في الحدّ ، بمنزلة أشخاص الناس بأسرهم ، * فإنّهم في حدّ نوعهم واحد . ف ١٧٦ ج

---

٥٧) راجع الحاشية ١٧ (٢) .

٥٨) انظر ص ١١٥ و١١٧ (رقم ٥ — ٦) من طبعة الأستاذ جيرار طروبو .

٥٩) راجع الحاشية ١٧ (١) .

٦٠) انظر ص ٣٦٥ من طبعة الأب سمير خليل (رقم ٢٩ — ٣٢) ، وص ٣٦٦ (رقم ٣٧ — ٣٩) ، وص ٣٧٥ — ٣٧٦ (رقم ٩٦ و١٠٣) .

٦١) راجع مخطوط الفاتيكان رقم ١٠٣ عربي (القرن ١٣) ورقة ١٧٥ ظ ٩ إلى ١٧٦ جـ ٦ . ومخطوط باريس رقم ٢٠٠ عربي (القرن ١٦) ورقة ١١٩ ظ .

٦٢) سقطت كلمة « ما » في المخطوطين .

٦٣) في المخطوطين « غيره » ، كما وجدنا في مخطوط نظيف بن يمن (راجع ص ١٤٢ والحاشية ٣٧) .

٦٤) راجع تعريف « الواحد » كما جاء في المقالة في التوحيد رقم ١٤٨ (و١٤٩ و١٦٠ الخ) .

٦٥) مخطوط باريس : « عشره » .

٦٦) الأرقام موجودة في الأصل ، وهي مكتوبة في المخطوطين بالحروف القبطية ، كالعادة .

٦٧) مخطوط باريس : « موضعها » .

٥ ــ [٦٨]الواحد في العدد ، كزيد وعمرو[٦٩].
٧ ــ الواحد في غير المنقسم ، بمنزلة النقطة الواحدة[٧٠].
٨ ــ الواحد بالذات ، بمنزلة[٧١] الشيء الواحد[٧٢] في الحقيقة .
٩ ــ الواحد بالعـَرَض ، كالعسكر المجمع .
١٠ ــ الواحد بالقوّة ، بمنزلِة الأشياء التي من شأنها أن تصير واحداً بالفعل .
١١ ــ الواحد بالفعل ، بمنزلة هذا الشخص وهذا الشخص[٧٣] (كذا) .
١٢ ــ الواحد في النسبة ، بمنزلة أبوين يعمـّهما نسبة واحدة ، وهي الأبوّة » .

ج ــ مقارنة نصّ ابن الطيّب بالمقالة في التوحيد

لا شكّ في أنّ أبا الفرج عبد الله ابن الطيّب استلم هذه القسمة للواحد من أستاذه أبي علي عيسى بن زرعة ، الذي استلمها بدوره من أستاذه يحيى بن عدي .

إلاّ أنّ ابن الطيّب أخطأ في فهمه لنظرية يحيى بن عدي ، على ما يبدو . وذلك لسببين : الأوّل ، أنه لم يـَعِ إلى أنّ « الواحد في العدد » ينقسم ثلاثة أقسام : واحد في المتـّصل ، وواحد في الحدّ ، وواحد في غير المنقسم[٧٤] . والثاني ، أنـّه لم يميّز بين أقسام الواحد وهي ستـّة[٧٥] ، وجهات الواحد وهي ستـّة أيضاً[٧٦] ؛ فخلط بينهما .

ونوضّح ذلك بجدول ، حيث أقسام الواحد ليحيى بن عدي على العمود الأيمن ، وأقسام ابن الطيّب على العمود الأيسر .

أ ــ أقسام الواحد

١ ــ في الجنس	١ ــ في الجنس (راجع أ ١)

---

٦٨) مخطوط الفاتيكان : هذا السطر بكامله (رقم ٥) مضاف في الهامش بنفس خط الأصل .
٦٩) مخطوط الفاتيكان : « وعمر » .
٧٠) مخطوط الفاتيكان : « والوحدة » .
٧١) مخطوط باريس : سقطت كلمة « بمنزلة » .
٧٢) مخطوط الفاتيكان : « الواحده » ، ثم شطب الهاء .
٧٣) مخطوط باريس : سقطت كلمة « الشخص » .
٧٤) راجع المقالة في التوحيد ، رقم ١٥٢ – ١٧٦ .
٧٥) راجع المقالة في التوحيد ، رقم ١٤٩ – ١٧٦ .
٧٦) راجع المقالة في التوحيد ، رقم ١٧٧ – ١٨٩ .

٢ – في النوع
٣ – في النسبة
٤ – في المتّصل } في العدد
٥ – في الحدّ } في العدد
٦ – في غير المنقسم } في العدد

ب – جهات الواحد

١ – بالقوة } المناظرة الأولى
٢ – بالفعل } المناظرة الأولى
٣ – في الموضوع } المناظرة الثانية
٤ – في الحدّ } المناظرة الثانية
٥ – بالذات } المناظرة الثالثة
٦ – بالعَرَض } المناظرة الثالثة

٢ – في النوع (راجع أ ٢)
٣ – في الموضوع (راجع ب ٣)
٤ – في الحدّ (راجع ب ٤)
٥ – في العدد (راجع أ ٤ – ٥ – ٦)
٦ – في المتّصل (راجع أ ٤)
٧ – في غير المنقسم (راجع أ ٦)
٨ – بالذات (راجع ب ٥)
٩ – بالعَرَض (راجع ب ٦)
١٠ – بالقوّة (راجع ب ١)
١١ – بالفعل (راجع ب ٢)
١٢ – في النسبة (راجع أ ٣)

وقد سها ابن الطيّب عن ذكر الواحد في الحد (راجع أ ٥)، إذ هو مذكور في أقسام الواحد (أ ٥) وفي جهاته (ب ٤).

٤ – المقالة في التوحيد في العصر الذهبي للفكر العربي القبطي

من المعلوم لدى الباحثين أنّ الفكر العربي المسيحي وصل إلى أوْجِه في القرن الثالث عشر للميلاد، وذلك كان في مصر. وتعود هذه الظاهرة إلى ظروف سياسية واقتصادية من ناحية (الدولة الأيوبية وبداية عصر المماليك البحريين)، وثقافية ودينية من ناحية أخرى (تفتّح الكنيسة القبطية على الكنائس الأخرى، واختلاط الأقباط بسائر النصارى نتيجةً للحروب الأيوبية والصليبية، ومحاولة جمع التراث العربي المسيحي بأسره). فكانت هذه الفترة «العصر الذهبي» للكنيسة القبطية، وقد استمرّ هذا العصر حتّى بداية القرن الرابع عشر. وكان أولاد العسّال الأربعة العامل الأساسي في قيام هذه النهضة الفكرية.

١ – أما بخصوص مقالتنا في التوحيد، فقد رأينا في الفصل الخامس أنّ **الصفي ابن العسّال** اختصر ٤١ مقالة ليحيى بن عدي، بما فيها مقالتنا هذه[٧٧]. وكثيراً ما استخدم أخوه مؤتمن الدولة هذه المختصرات، عوضاً عن النصّ الأصلي؛ كما أنّه يذكر في «مجموعه» حواشي أخيه الصفي على مقالات يحيى.

---

٧٧) راجع أعلاه، ص ٧٠ – ٧١

٢ ـ وقد وضع عَلَم الرئاسة ابن كاتب قيصر مختصراً لجواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الورّاق ، كما أشرنا سابقاً[٧٨] . واعتمد عليه أبو إسحق ابن العسّال ، ابتداء من الجزء الثاني من « مجموع أصول الدين » ، على ما صرّح به في ملاحظة وضعها في مطلع هذا الجزء ، قال[٧٩] :

« وكلّ ما[٨٠] يرد[٨١] في هذا الكتاب[٨٢] ، من ردّ أبي عيسى الورّاق وجواب يحيى ابن عدي عنه[٨٣] ، جميعه من مختصر اختصره الأجلّ عَلَم الرئاسة بن كاتب قيصر ، من كتاب أصل الردّ والجواب . والأعداد التي[٨٤] عليه هي أعداد المختصر ، لا كتاب الأصل . »

٣ ـ ويفتتح أبو إسحق ابن العسّال الباب السادس عشر من « مجموعه » (وعنوانه : « تفصيل المعاني التي يُقال عليها لفظة الواحد ... ») بنصّ[٨٥] اقتبسه من جواب يحيى ابن عدي على أبي عيسى الورّاق ، عن معنى القديم والجوهر والواحد ، افتتح به يحيى جوابه[٨٦] .

٤ ـ وتجد هذا النصّ عن معنى الواحد ، مختصراً أيضاً ، في مخطوط فريد منسوخ سنة ١٢٦٠ م ، يبدو أنه من تأليف الصفي ابن العسّال . وهو عبارة عن مختصر ثانٍ لجواب يحيي على أبي عيسى الورّاق . وهذا المختصر يختلف عن مختصر ابن كاتب قيصر . أما النص الخاص بمعنى الواحد وأقسامه ، فهو موجود في ورقة ٢ ج ٢ إلى ٣ ج ١١ من مخطوط الفاتيكان رقم ١١٥ عربي .

---

٧٨) راجع الحاشية ٢٣ من هذا الفصل . (ص ١٣٩) .

٧٩) راجع مخطوط الفاتيكان (= ف) رقم ١٠٣ عربي (القرن ١٣) ورقة ١٧٢ ظ ٥ – ١٢ ، ومخطوط باريس (= ب) رقم ٢٠٠ عربي (القرن ١٦) ورقة ١٧٧ ظ ٣ – ٦ .

٨٠) ف : وكلما (عوض : وكل ما) .

٨١) ب : ورد .

٨٢) مخطوط باريس : « فيه » (أي « في الجزء الثاني ») عوض « في هذا الكتاب » .

٨٣) ب : سقطت كلمة « عنه » .

٨٤) ب : أضاف « هي » .

٨٥) راجع عن معنى الواحد : مخطوط باريس ورقة ١١٨ جـ ٢ – ١١٩ جـ ١٨ ، ومخطوط الفاتيكان ورقة ١٧٣ ج ٦ – ١٧٥ ظ ٣ .

٨٦) راجع مخطوط باريس رقم ١٦٧ عربي (تاريخه ١٢٢٧ م) ورقة ٣ جـ – ٣ ظ .

٥ ــ أمّا شمس الرئاسة أبو البركات ابن كَبَر، فقد نقل مختصر ابن كاتب قيصر لجواب يحيى على أبي عيسى الورّاق، دون الإشارة إلى مصدره[٨٧]. ويبدو لي أنّه نقل هذه الصفحات، لا من الأصل أو من مختصر ابن كاتب قيصر رأساً، وإنّما عن «مجموع أصول الدين»، إذ يبدأ وينتهي في نفس المكان.

٦ ــ وأخيراً، أسعدني الحظّ، فوجدتُ جزءاً من «المقالة في التوحيد» مقتطفاً في مخطوط قديم، قبطي الأصل، يرجع إلى القرن الرابع عشر[٨٨]. وكان قد ذكره جراف، في سطر واحد، ضمن المؤلفين الملكيين[٨٩].
وهاتان الورقتان تناسبان رقم ١٤٨ ــ ١٩١ من المقالة في التوحيد. وجدير بالذكر أنّا نجد فيهما النصّ الكامل للمقالة، لا المختصر. وعلى هذا، فهو أقدم مخطوط معروف للمقالة في التوحيد، يتفوّق المخطوطات الأخرى في القِدَم بنحو ثلاثة قرون. إلا أنّ النص مبتور، إذ تنقص المخطوط صفحات.

الخلاصة

هذه الجولة السريعة في رياض الفكر العربي الوسيط (من نهاية القرن العاشر، إلى بداية القرن الرابع عشر) أبرزت لنا أهمّيّة يحيى بن عدي، لا سيّما عند المسيحيين.
وقد نال حظوة عند الأقباط خصوصاً، حتّى أن مؤتمن الدولة أبا إسحق ابن العسّال ذكره قائلاً: «الشيخ الأجلّ، العالم الفاضل العلاّمة، حُجّة دين النصرانية، برهان النحلة اليعقوبية، يحيى بن عدي»[٩٠]. ذلك لأنّه «قد استعمل عقله في فحص الأمور الدقيقة، للتوصّل إلى معرفة الحقيقة. فلم يرتكن على الأوهام، ولم يقنع بالقليل من العلوم»، حسب تعبير جرجس فيلوثاوس عوَض[٩١].

---

٨٧) راجع «مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة» لأبي البركات ابن كبر، الباب الأول (طبعة الأب سمير خليل، مكتبة الكاروز بالقاهرة، ١٩٧١) ص ١٢ – ١٣.

٨٨) راجع مخطوط الفاتيكان رقم ١١١ عربي، ورقة ١٦٠ جـ ١٥ – ١٦١ ظ ٢١.

٨٩) راجع جراف، ج ٢، ص ٩٠ سطر ١٩.

٩٠) ذكر ذلك جرجس فيلوثاوس عوض، في مقدمته لكتاب «تهذيب الأخلاق» (القاهرة ١٦٣٠ ش / ١٩١٣ م) ص ٩، دون ذكر مرجعه. وهذه العبارة منقولة حرفيًّا من الباب الأول من «مجموع أصول الدين»، الذي طبعه وترجمه جورج جراف. راجع Georg GRAF, *Das Schriftstellerverzeichnis des ʿAbû Isḥāq ibn al-ʿAssāl*, in *Oriens Christianus*, N.S. 2 (1912), p. 205-226 (ici p. 212 / 14-16).

٩١) المرجع السابق (أي كتاب جرجس فيلوثاوس عوض)، ص ٩ – ١٠.

خاتمة البحث

١ – يحيى بن عدي « أوحد دهره »

أصحيح أنّ يحيى بن عدي كان « أوحد دهره » ، وأنّ « إليه انتهت رئاسة المنطق في عصره » ، على ما ذكر ابن النديم صديقُه ومعاصره ؟
مع العلم أنّ هذا العصر هو عصر النهضة العبّاسية الكبرى ، عصر الفلسفة والطبّ والعلوم العربية ، عصرٌ نضج فيه العقل عند العرب . وأنّ هذا العصر هو عصر الفارابي (ت ٩٥١ م) والمسعودي (ت ٩٥٤ م) ، عصر المتنبي (ت ٩٦٥ م) وأبي فراس (ت ٩٦٧م) ، عصر الجرجاني (ت ٩٧٦ م) وابن العميد (ت ٩٧٦ م) ، عصر ابن النديم (ت ٩٩٠ م) وغيرهم من أئمّة الفكر العربي !
أصحيح هذا ، أم اختفى اسم يحيى ودثر ؟

٢ – استمرار فكر يحيى وانتشار مؤلّفاته

إنّ ما ذكرناه في الفصل العاشر أدلّ دليلٍ على استمرار فكره في العصور الوسطى ، حتى منتصف القرن الرابع عشر .
أمّا بعد هذا القرن ، فلم يزل اسمُه يردّد ، وتآليفُه تُنقَل وتلخّص وتُفَسّر ، على مدى القرون .
وإذا تصفّحتَ كتاب المستشرق أندرس ENDRESS عن مؤلّفات يحيى ، حيث ذكر المؤلّف لكل تأليف المخطوطات التي أوصلته لنا ، علمتَ درجة هذا الفيلسوف من العلم ، ومرتبته من الحكمةً ، ومدى أهمّيّته .
فمؤلّفات يحيى محفوظة في شتّى مكتبات العالم العربي (في بيروت وحلب ودمشق ودير الشرفة والقاهرة والقدس الشريف)[١] ، وفي عواصم العالم الإسلامي غير العربي (في اصفهان واسطنبول وطهران). بل نجدها في الهند (في حيدرآباد وبطنة PATNA وكلكوتا CALCUTTA ، وحتّى في الاتحاد السوفياتي (في مدينة طشقنط TAŠKENT .
أمّا في الغرب ، فلدينا مخطوطات ليحيى بن عدي في شتّى المدن : في -BIRMIN

١) ولم نجد إلى الآن ذكرًا لمخطوطات له في العراق وطنه !

GHAM و FIRENZE و GOETTINGEN و LEYDE و LONDON و MÜNCHEN
و PARIS و VATICANO و WOLFENBÜTTEL .

هذا فيما يخصّ انتشار مؤلفات يحيى في العالم ، ولا سيّما في الأقطار العربية أو الإسلامية . أمّا إذا نظرتَ إلى تواريخ هذه المخطوطات ، فلا يخلو عصر من العصور (ابتداء من بداية القرن الثالث عشر) من عدّة مخطوطات ليحيى بن عدي .

والمقالة التي نشرها هنا أوضح دليل على ما نقوله . فعلى الرغم من صعوبتها ودقّة معانيها ، أحصينا ١٢ مخطوطة : ٨ منها في الشرق (اثنان في حلب ، وأربعة في القاهرة ، واثنان في طهران) ، و ٤ منها في الغرب (واحدة في باريس ، وواحدة في ميونيخ ، واثنان في الفاتيكان) . وتواريخ هذه المخطوطات تتراوح ما بين القرن الثالث عشر والتاسع عشر الميلادي .

٣ ـ شهرة كتاب « تهذيب الأخلاق » ليحيى بن عدي

وهناك دليل آخر ، أوضح من السابق ، يدلّك على استمرار اهتمام المفكّرين بيحيى بن عدي ، على ممرّ الأجيال وإلى أيامنا هذه . وهذا الدليل هو ما نلاحظه من أمر كتاب « تهذيب الأخلاق » .

فقد أحصيتُ ، في بحثين سابقين[٢] ، أربع عشرة طبعةً لهذا الكتاب : ٦ منها في القاهرة (سنة ١٨٧١ و ١٩٠٧ و ١٩١٠ و ١٩١٣ و ١٩١٤ و ١٩٤٦) ، و ٣ منها في بيروت (سنة ١٨٦٦ و ١٨٨٩ و ١٨٩٧) ، واثنتين في القدس (سنة ١٩٣٠ و ١٩٣٤) وواحدة في كلٍّ من اسطنبول (١٨٩٦) ودمشق (١٩٢٤) وشيكاغو CHICAGO (١٩٢٨).

أمّا مخطوطات « تهذيب الأخلاق » ، فقد أحصيتُ ٢١ مخطوطة ، ها هي تواريخها (بالتاريخ الميلادي) : ١٢٤٢ و ١٢٧٤ و ١٣٠١ و ١٣٠٧ و ١٣٣٢ ومخطوط من القرن ١٤ . ثم تختفي المخطوطات لنحو ٢٥٠ أو ٣٠٠ سنة ، مناسبة لعصر الانحطاط . ثم ١٦٢٨ و ١٦٣٧ وثلاث مخطوطات من القرن ١٧ . ثم ١٧٨٧ ومخطوط من القرن ١٨ . ثم ١٨٥١ و ١٨٨١ و ١٨٨٢ و ١٨٨٨ و ١٩٠٣ و ١٩٠٥ و ١٩٤٢ (!) ومخطوط من القرن العشرين .

وجدير بالذكر أنّ هذا الكتاب ، الذي لا يشكّ أحد اليومَ بنسبته الى يحيى بن عدي ، قد نُسب في بعض المخطوطات (وبالتالي في بعض الطبعات) إلى حُبَيش بن الأعسم

---

٢) راجع : (١) K. SAMIR, *Le Tahḏīb al-Aḫlāq de Yaḥyā b. ʿAdi (m. 974) attribué à Ǧāḥiẓ et à Ibn al-ʿArabi*, in *Arabica* 21 (1974), p. 111-138).

و (٢) Samir Khalil, *Nouveaux renseignements sur le Tahḏīb al-Aḫlāq de Yaḥyā Ibn Adī et sur le « Taymūr Aḫlāq 290 »*, in *Arabica* 26 (1979), p. 57-77.

(المتوفّى نحو سنة ٣٠٠ هـ/٩١٢ م) وإلى أبي الحسن الحسن بن الهيثم (المتوفّى سنة ٤٣٢ هـ/ ١٠٤١ م)، لا بل إنّه نُسب إلى الجاحظ (المتوفّى سنة ٢٥٥ هـ/٨٦٨ م)، وإلى محيي الدين ابن عربي، إمام المتصوّفين، المتوفّى سنة ٦٣٨ هـ/١٢٤٠ م.

٤ — رأي شهاب الدين ابن فضل الله العُمَري في يحيى

وأخيراً، نختم بحثنا بذكر ما قاله شهابُ الدين أبو العبّاس أحمد بن يحيى ابن فضل الله العُمَريّ (المتوفّى سنة ٧٤٩ هـ/١٣٤٩ م) عن يحيى بن عدي، في موسوعته التاريخيّة الجغرافيّة الأدبية الشهيرة، المعروفة بكتاب «مسالك الأبصار، في ممالك الأمصار». وهي تتألّف من ٢٢ مجلداً (وقيل ٢٧ مجلّداً)، ولم يُطبَع منها حتّى الآن إلاّ بعض صفحاتها[٣].

قال شهاب الدين، في المجلّد السابع من مخطوط دار الكتب[٤]، الذي يشتمل على خبر الطبيعيين والمتكلّمين والأطبّاء، في باب «طبقات الأطبّاء»، في كلامه عن يحيى بن عدي، ما هذا نصّه[٥]:

«ومنهم يحيى بن عدي، أبو زكريّا المنطقي، حكيم.

« علمُه والودْق[٦] شيّان،

وقلَمُه والبرْقُ سيّان.

---

٣) بخصوص هذه الموسوعة، راجع بروكلمن ج ٢ ص ١٤١ — ١٤٢، والملحق ج ٢ ص ١٧٥ — ١٧٦.

٤) بخصوص هذا المخطوط، راجع:

(١) Karl VOLLERS, *Aus der viceköniglichen Bibliothek in Kairo*, in *Z D M G* 43 (1889), p. 99-120, ici p. 101-102.

(٢) J. HOROVITZ, *Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel*, in *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprache an der K. Friedrich — Wilhelms — Universität zu Berlin : Westasiatische Abteilung*, 10 (1907), p. 1-68, ici p. 47.

(٣) «فهرست الكتب العربية الموجودة في الدار»، الجزء الخامس (القاهرة ١٣٥٠ هـ/١٩٣١ م)، ص ٣٤٣ — ٣٤٤.

٥) ذكر هذا النص الأب لويس شيخو، في مقالة «شعراء النصرانية بعد الإسلام»، في المشرق ٢٣ (١٩٢٥) ص ٦٠١ (وفي الكتاب المطبوع في بيروت، سنة ١٩٢٧، ص ٢٥٥). وقال شيخو إن هذا النص يوجد في «نسخة المكتبة الخديوية ص ٣٣٦ — ٣٣٧، دون الإشارة إلى رقم المخطوط، إذ لم يكن مفهرسًا أيام رآه الأب شيخو. وقد تعبنا لاكتشاف أي مخطوط هو، وأي مجلد من المخطوط، وأين وصف المخطوط، الخ. وكثيرًا ما ذكر الباحثون هذا النص، دون أن يعطي أحد المراجع الدقيقة!

٦) الودق = المطر.

« كان أوّلَ حالهِ عَلَماً في ملّته ،
ومعلّماً لأهل قبلته .
« وعُرِف بالمنطق ، مع أنه بعضُ علومه ،
ومن جملة ما دخل من الخصائص في عمومه .
« وأضاءت له ، مع الأدب ، لُمَعٌ تمّمت فضائله ،
وتمّت هلاله ، والبدور الكوامل مناضله . »

المراجع المذكورة باختصار
(مرتبة ترتيبًا أبجديًا)

* **ابن أبي أصيبعة** = «عيون الأنباء، في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، طبعة مصر ١٢٩٩ هـ/١٨٨٢ م للمستشرق الألماني August MUELLER (= امرؤ القيس بن الطحان)، جزءان. وقد ألف ابن أبي أصيبعة كتابه هذا سنة ٦٦٧ هـ/١٢٦٨ م.
* **ابن خلّكان** = «وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان» لأبي العباس أحمد بن محمد ابن خلكان. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٦ مجلدات (القاهرة ١٩٤٨)، ط ٢ مصورة عن الأولى (القاهرة ١٩٦٨).
* **ابن العبري** = «مختصر تاريخ الدول» لأبي الفرج غريغوريوس ابن العبري. تحقيق الأب أنطون الصالحاني (بيروت ١٨٩٠)، ط ٢ (بيروت ١٩٥٨).
* **ابن النديم** = «كتاب الفهرست»، لمحمد بن إسحق النديم. طبعة القاهرة (المطبعة الرحمانية) ١٣٤٨ هـ (= ١٩٢٩ م).
* **أبونا** = «آداب اللغة الآرامية»، للأب ألبير أبونا (بيروت ١٩٧١)
* **أندرس** = Gerhard ENDRESS, *The Works of Yaḥyā Ibn ʿAdī. An analytical inventory* (Wiesbaden, Reichert, 1977)
* **باومشتارك** = Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922)
* **بروكلمن** = Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. 1 (Weimar, 1899), 2 (Berlin, 1902), *Supplementband* 1-3 (Leiden, 1937-1942)
* **بيرييه** = Augustin PERIER, *Yaḥyā Ben ʿAdī. Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle* (Paris, 1920)
* **جراف** = Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 1-5 (Città del Vaticano, 1944, 1947, 1949, 1951, 1953) coll. *Studi e Testi*, N.118, 133, 146, 147, 172.
* **جراف**: «**فلسفة يحيى ولاهوته**» = Georg GRAF, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjā ibn ʿAdī. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen*, coll. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd 8, Heft 7 (Münster, 1910)
* **جواشون** = Amélie-Marie GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)* (Paris, 1938).
* **دائرة المعارف الإسلامية** = *Encyclopédie de l'Islam* (Leiden, 1954 sv.), 2e éd:
* **الرد على الكندي** = Augustin PERIER, *Un traité de Yaḥyā ben ʿAdī: Défense du dogme de la*

Trinité contre les objections d'al-Kindī, in : *Revue de l'Orient Chrétien* 22 (1920-21), pp. 8-21.

* **سباط** = «مباحث فلسفيَّة دينيَّة لبعض القدماء من علماء النصرانيّة» ، انتخبها القسّ بولس سباط من خزانة كتبه الخطّيّة ، وصحَّحها ، وعلَّق عليها (القاهرة ١٩٢٩) . = *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XIVe siècle,* par Paul SBATH.

* **صلاح الدين المنجد** = «قواعد تحقيق المخطوطات» الطبعة الرابعة (بيروت ، دار الكتاب الجديد ، ١٩٧٠) للدكتور صلاح الدين المنجد.

* **القفطي** = جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي : «إخبار العلماء ، بأخبار الحكماء» . تحقيق يوليوس لبرت (LIPPERT) Leipzig ١٩٠٣) . *Ibn al-Qifṭi's Ta'rīḫ al-ḥukamā'*

* **اللؤلؤ المنثور** = «اللؤلؤ المنثور ، في تاريخ العلوم والآداب السريانية» ، للبطريرك أفرام الأول برصوم (حمص ١٩٤٨) . ط ٢ (حلب ١٩٥٦) ما هي إلا صورة من الأولى. ط ٣ (بغداد ، مطبعة الشعب ، ١٩٧٨) تختلف في الصفحات عن الطبعتين السابقتين.

* **مقالات يحيى بن عدي** = Augustin PERIER. *Petits traités apologétiques de Yaḥyā Ben. ʿAdī.* Texte arabe édité pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Münich, et traduit en français (Paris, 1920).

رموز المخطوطات

ب = باريس ، المكتبة الوطنية ، رقم ١٦٩ عربي (منسوخة في ٢٢ صفر سنة ١٠٦٤ هـ ، المناسبة يوم ١٢ يناير سنة ١٦٥٤ م) ورقة ٢ ظ إلى ٢٠ ج .

ط = طهران ، كتابخانه مركزي ، رقم ٤٩٠١ دانشگاه (منسوخة في القرن الحادي عشرالهجري / السابع عشر الميلادي) ورقة ١٨٤ ظ إلى ٢٠٧ ظ.

ق = القاهرة ، البطريركيّة القبطيّة الأرثوذكسيّة ، رقم ١٧٧ لاهوت (منسوخة في القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي) ورقة ٢ ج إلى ٢٦ ج

ك = القاهرة ، البطريركيّة القبطيّة الأرثوذكسيّة ، رقم ١٩٢ لاهوت (منسوخة في ٢٦ طوبه سنة ١٤٨٨ للشهداء ، المناسبة ٢٢ يناير (يولياني) أو ٢ فبراير (غريغوري) سنة ١٧٧٢ م) ورقة ٤ ظ إلى ٢٥ ج .

ملاحظة : جميع العناوين ، الكبيرة منها والفرعية ، من وضع المحقّق . وهي ليست في الاصل ، ولا وردت في المخطوطات ؛ لكنّا رأينا إثباتها توضيحاً للمعنى ، ولم نرَ داعياً لوضعها بين معكوفين ، كما جرت عليه العادة . فوجب التنبيه .

نصّ مقالة يحيى بن عديّ

في التوحيد

ب ٢ ظ ١ * مقالة الشيخ(١) أبي(٢) زكريّا(٣) يحيى بن(٤) عديّ(٤)
= ٤ ظ بن(٥) حميد(٥) بن(٦) زكريّا(٦)
في التوحيد(٧) ،
٢ المنشأة في رجب سنة ثمانٍ وعشرين وثلثمائة(١).

---

١ – (١) ط : (ناقص)
ق : للشيخ
(٢) ط : (ناقص)
(٣) ط : (ناقص)
(٤) ط : (ناقص)
ق ك : ابن
(٥) ب ق ك : (ناقص)

(٦) ب ق ك : (ناقص)
(٧) ب ق : + على مذهب النصاره
ك : + على مذهب النصارى
٢ – (١) ب ق ك : (رقم ٣ ناقص)
+ هذا القسم من المقالة (رقم ٣ – ١٢) اختصره Perier ، ص ١٢٣ – ١٢٤

الفصل الأول - مقدمة المقالة :
عرض المشكلة

أوّلًا - عرض الأقوال المختلفة في وحدانية الخالق +

١ - الاختلاف الأول : في معنى ً وحدانيّته

٣ [1] اختلف القائلون بوحدانية الخالق (تبارك اسمه !)+ في معنى وحدانيته

---

٣ - (١) ط : + بسم الله الرحمن الرحيم

+ قال بيريبه إنّ يحيى بن عديّ يعالج الموضوع رأسًا ، دون مقدّمات .

نضيف إن تلك عادته ؛ بل إنّا وجدناه يفتتح ثلاث مقالات أخرى بنفس الطريقة ، أي بعرض اختلاف آراء النظّار.

أ - قال ، في « المقالة في الكلّ والأجزاء » (راجع ص ٥٠ ، رقم ٥٤) : « إنّي ، لمّا رأيتُ اختلاف النظّار في أمر الكلّ والأجزاء ، ... »

ب - قال ، في « المقالة في تبيين وجود الأمور العاميَّة » (راجع ص ٥١ ، رقم ٧١) : « اختلف المتفلسفون في أصناف وجود الأمور التي تختلف من قِبَل الكلّيّة والجزئيَّة . فقال بعضهم : إنَّ أصنافها صنفان ... »

جـ - وقال ، في « المناظرة في حال ترك طلب النسل » (راجع ص ٥٢ ، رقم ٨٨) : « اختلف النظّار . ففضَّل بعضُهم التوحُّد ، ومجانبة التشاغل بطلب النسل ، والعدول عنه إلى إحراز فضيلة الإنسان الخاصَّة به ، وهي تكميل صورته (التي هي القوَّة الناطقة) وإخراجها إلى الفعل » .

(تعالى[٢] عمّا[٣] يقوله[٤] الملحدون !)

٤ فقال [١] بعضهم[١] :

« إنّا ، إنّما نصفه بأنّه واحد[٢] ،

لننفي[٣] عنه معنى الكثرة ،

ط ١٨٥ ج لا لنُثبت[٤] * له معنى الوحدة » +

٥ وقال[١] بعضهم[١] :

« إنّ معنى الواحد فيه ،

هو أنه لا نظير له +

ق ٢ جº ٦ * وسمعتُ[١] رجلاً من متكلّمي عصرنا يقول :

« إنّ معناه والوجودَ له ، +

هو أنّه واحدٌ بمعنى مبدأ للعدد[٢] » ++

٧ ولا أعرف لهذا الرجل

مِوافقاً في هذا الرأي[١].

---

(٢) ط : (ناقص)

(٣) ق : عنا

(٤) ك : يقولوه

٤ - (١) ط : (فوقها سطر)

(٢) ط : (في الهامش) قول صرار (sic) واصحابه . صح

(٣) ط : لننى

(٤) ط : ليثبت

+ هذا القول سوف يدحضه المؤلف في الفصل الثاني من مقالته (رقم ١٨ - ٢٤) .

٥ - (١) ط : (فوقها سطر)

+ هذا القول سوف يدحضه المؤلف في الفصل الثالث (رقم ٢٥ - ٨٠)

٦ - (١) ط : فوقها سطر

+ هذه العبارة (« معناه والوجود له ») مصطلح ورد مراراً في مقالتنا . راجع الأرقام ٣٦ و٣٧ و٨٣ و٨٦ و٩٠ و١٤٤ و١٤٥ و٢٢٦ و٢٢٧ و٢٢٩ . وربما كانت هذه العبارة مناسبة لعبارة أرسطو τό τί ἦν εἶναι (cf. *v.g.Anal. Post.*, Bekker 91 b 11) ، التي ترجمها متى بن يونس بـ« ما هي والوجود لها » .

(٢) ب ق ك : (ناقص)

++ هذا القول سوف يدحضه المؤلف في الفصل الرابع (رقم ٨١ - ١٠١)

٧ - (١) ب ق ك : (ناقص)

٨ ولا بلغني ، عمّن(١) تقدّم(٢) من أولي المذاهب ،
مَن اعتقد هذا . +

٩ وقال(١) بعضهم(٢) :
« بل معنى الواحد فيه ،
هو أحد معانيه
التي يُنعَت(٣) بها الموجودات(٤) سواه » +

٢ - الاختلاف الثاني : هل هو واحد ، أم واحد وكثير ؟

١٠ واختلفوا(١) أيضاً اختلافاً ثانياً . +

---

٨ - (١) ق : عن من
(٢) ط : نقدم
+ مع ذلك فهذا القول وارد في كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطوطاليس . راجع على سبيل المثال النصوص التالية :

(a) Livre IV, Ch. 6 § 12 (BEKKER 1016 b 18) :

Τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι ἀρχῇ τινί ἐστιν ἀριθμοῦ εἶναι (II, p. 520/15-16)

« Unum autem esse, principium est alicui numeri esse » (II, p. 520 / 15-16).

(b) Livre IV, Ch. 15 § 4 (BEKKER 1021 a 12) :

Τὸ δ' ἓν τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὴ καὶ μέτρον

« Ipsum vero unum, numeri principium, et mensura ». (II, p. 527 / 6).

(c) Livre IX, Ch. 1, § 7 (BEKKER 1052 b 23) :

διὸ τὸ ἓν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ᾗ ἀριθμός

« Propter quod, unum principium est numeri, prout numerus est ». (II, p. 574 / 35-36).

٩ - (١) ط : (فوقها سطر)
(٢) ق ك : قوم
(٣) ط : ىنمت
(٤) ك : الموجوداة
+ هذا القول سوف يدحضه المؤلف في الفصل الخامس (رقم ١٠٢ - ١٤٣).

١٠ - (١) ط : (فوقها سطر)
+ ان الاختلاف الاول (رقم ٤ - ٩) يحوم حول « معنى وحدانيته » تعالى، كما جاء في الرقم ٤ . ويكرس له المؤلف الجزء الاول من مقالته (رقم ١٨ - ١٤٥) . اما الاختلاف الثاني (رقم ١٠ - ١٢) فيحوم اساساً حول الصفات الذاتية في الله . ويتلخص في السؤال التالي : هل ان وحدة الله تتماشى وشيئاً من الكثرة فيه ؟ وهذا هو الموضوع الاهم في المقالة . وان المؤلف يكرس له الجزء الثاني (رقم ١٤٦ - ٢٤١) والثالث من مقالته (رقم ٢٤٢ - ٣٧٩).

١١ فقال[١] قوم[١]:
« إنّ الخالقَ (عزّ[٢] وتعالى !)
واحد من كلّ حين[٣]،
لا يتكثّر[٤] من جهةٍ[٥] من[٥] الجهات[٦] + .

١٢ وقال آخرون :
« بل هو واحد من[١] جهة ،
وكثير[٢] من جهة + .

ثانيًا – الغرض من المقالة

ك٥ج ١٣ فغرضُنا[١] في * هذه المقالة
الفحصُ[٢] عن واحدٍ واحدٍ من هذه الاعتقادات[٣]،

ب٣ج ١٤ * وإيضاحُ[١] بطلان باطلها ،
وإبانة حقيقة محقّها[٢]،

---

١١ – (١) ط : (فوقها سطر)
(٢) ط : جلّ
(٣) ق : حي
(٤) ق ك : يكثر
(٥) ب : (ناقص)
(٦) ط : (ناقص) « حين لا يتكثر من جهة من الجهات »
+ هذا القول سوف يدحضه المؤلف في الفصل السابع ، القسم الاول من مقالة (رقم ٢١٩ – ٢٣٤) .

١٢ – (١) ط : (ناقص) « وقال آخرون بل هو واحد من »
(٢) ب ق ك : ومتكثر
+ هذا القول سوف يستنتجه المؤلف في خلاصة الفصل السابع (رقم ٢٤١) ، ويعرضه في الجزء الثالث (رقم ٢٤٢ – ٣٧٩) .

١٣ – (١) ق : فعرصنا
(٢) ق ك : والفحص
(٣) ب : الاعتقدات

١٤ – (١) ط : (فوقها سطر)
(٢) ك : ومحقها

١٥ بالبراهين الصحيحة ، والحجج الواضحة ،
على أوجز ما يُمكننا[١] وأبْيَنه[٢] + .

دعاء

١٦ وبالله[١] ، الهادي إلى كلّ[٢] حقيقة ،
البادي بنفع[٣] جميع الخليقة ،
١٧ أستعين ، وعليه أتوكّل ،
وهو حَسْبي ، كافياً ومُعيناً . +

---

١٥ – (١) ق ك : يمكنا
(٢) ط : وابينه
+ هذه الفقرة (رقم ١٣ – ١٥) تحتوي بطريقة مختصرة جداً على خطة وتقاطيع المقالة .
١٦ – (١) ط : (فوقها سطر)
ك : وبا الله
(٢) ب ك : (مكتوبة فوق السطر)
(٣) ط : بنفع
١٧ – + هذا التعبير مرادف لما جاء في الرقم ٢١٦ والرقم ٣٧٩

الجـــزء الأول

إثبات بطلان الأقوال الأربعة الأولى

الفصـل الثـاني

بطلان القول الأوّل
القائل إن معنى الواحد في الخالق
هو مجرّد نفي معنى الكثرة +

المقدّمة : عرض الفكرة

ق ٢ ظ   ١٨ * فأقول : أمّا(١) إنّ القولَ بأنّ

« معنى الواحد فيه ،

إنّما هو نفي معنى الكثرة عنه(٢)،

ط ١٨٥ ظ   لا إثبات(٣) * معنى الوحدة له(٤) » ++

قولٌ يناقض(٥) أوّله آخره ،

و ينافي(٦) مبتدأه(٧) منتهاه(٨) ؛

+ هذا الفصل يلخصه PERIER ، ص ١٢٤

١٨ – (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ك : (ناقص)
(٣) ق ك : تبات
(٤) ك : (ناقص)

++ راجع الرقم ٥
(٥) ط : بناقض
(٦) ب ق ك : ينافي
(٧) ب : مبداه
(٨) ق : ومنتهاه

١٩ فذلك[١] بيّن[٢] ظاهر[٣] ،
يلوح مع أدنى تأمّل .

إثبات الفكرة

٢٠ وذلك[١] أنّه قد يجب ضرورةً ، في كلّ موجود ،
أن يكون : إمّا واحداً ، وإمّا ليس[٢] بواحد[٣].

٢١ فكلّ[١] موجود ليس هو واحداً ،
فهو لا محالة أكثر من واحد .
وكلّ موجود ليس هو أكثر من واحد ،
فهو لا محالة واحد .

٢٢ فإذ[١] كان هذا الاعتقادُ في فاتحته
نافياً للكثرة عن موجود ،
فقد يلزمه أن[٢] يوجب الواحد ،
الذي نفاه في خاتمته، من الاضطرار .

ك ٥ ظ ٢٣ ولأنّه في خاتمته ناف[١] للواحد ،
فهو يوجب[٢] إثبات الكثرة ، * لا محالة ،
وهي التي نفاها في الفاتحة .

---

١٩ — (١) ب ق ك : وذلك
(٢) ب ق ك : (ناقص)
ط : بيّن
(٣) ب ق : (ناقص)
٢٠ — (١) ب ق ك : ل
(٢) ب ق ك : اكثر
(٣) ب ق ك : من واحد .

٢١ — (١) ط : وكل
٢٢ — (١) ك : فاذا
(٢) ك : (أضاف ثم شطب) أن
٢٣ — (١) ط : نافت
ق : نافت
(٢) ب ق ك : موجب

الخلاصة

٢٤ فقد وضح إذاً[١] ما قلناه
مِن تضمّنِ هذا القول التناقضَ[٢]،
واقتسامه[٣] جزئَيه[٤] بين فاتحته وخاتمته .

---

٢٤ – (١) ب ك : ادن
(٢) ب : التناقص
(٣) ب ك : واقسامه
(٤) ب ق ك : جزويه
ط : حريه

الفصل الثالث

بطلان القول الثاني، القائل إنّ معنى الواحد في الخالق هو أنّه لا نظير له +

مقدّمة الفصل : لهذا القول معنيان

٢٥ وأمّا قول القائلين بأنّ
« معنى الواحد في الباريء (تعالى ذكره !)
هو أنّه لا نظير له »، ++
فإنّه[1] لا يخلو[2] أن[3] يكون

+ هذا الفصل يحلله Perier تحليلا مفصلا، ص ١٣٤ (الفقرة الأخيرة إلى ص ١٢٦). وتجدر الاشارة هنا الى ان هذا الرأي قد أخذ به الكثيرون من الكتاب المسيحيين. نذكر منهم على سبيل المثال كاتبين من اليعاقبة، أي من مذهب يحيى بن عدي بالذات، هما ابو رائطة التكريتي (اواخر القرن الثامن – اوائل القرن التاسع، حيث يورد الآية القرآنية. راجع رسائل أبي رائطة (انظر أعلاه ص ١٠٨ حاشية ٢) ص ١٨ سطر ٩ – ١٥. اما الكاتب الثاني فهو معاصر ليحيى بن عدي، او احدث منه عهدًا بقليل، وهو ساويروس بن المقفع اسقف الاشمونين، الذي كثيرًا ما تناول بالبحث الموضوع المطعون فيه هنا. راجع مثلا قوله في كتاب «مصباح العقل» الذي نشرناه مؤخرًا، الفصل الثاني، رقم ٤ – ٦ (القاهرة ١٩٧٨)، ص ١٢ – ١٣ : «قلنا انه جوهر واحد. يعني ان جوهره وذاته وطبيعته لا تشبه شيئًا من المخلوقات، ولا توافق ذاتًا من المحدثات. فجوهره وذاته مباينة لسائر الجواهر المعقولة والمحسوسة. نريد بالمعقولة الجواهر البسيطة، ونريد بالمحسوسة المركبة».

٢٥ – ++ راجع أعلاه، رقم ٦. هذه العبارة تشير الى آية القرآن الكريم في سورة الشورى (٤٢/٩) : «ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير».

(١) ك : في انه
(٢) ب ق ك : يخلوا
(٣) ق ء : من ان

١ - المعنى الأول: لا شيء يناظر الخالق بوجه من الوجوه

٢٦ يُعنى به أنّه
ليس شيء يماثله[١] بوجهٍ من الوجوه.

ق٣ج ٢٧ * وذلك[١] يكون بألاّ[٢] يوافق شيئاً[٣] من الموجودات
ط١٨٦ج في معنى من[٤] المعاني[٥] * البتّة.

٢٨ بل يباين كلّ واحد من الموجودات،
ب٣ظ في[١] * شيء من صفاته[٢].

٢٩ وذلك بأن يخالف كلّ واحدٍ منها
في[١] كلّ شيء من صفاته.

٢ - المعنى الثاني: لا شيء يناظر الخالق في جميع الأمور

٣٠ أو يُعنى به أنّه
لا يوجَد شيء يماثله ويناظره،
في جميع الأمور الموجودة له، وفيه؛

٣١ وإن كان قد يوافق شيئاً[١] ما،
في بعض صفاته.

٣٢ أعني أنّه[١] لا يوجَد[٢] شيء
يتّفق معه في جميع صفاته.

---

٢٦ - (١) ك: يتامله
٢٧ - (١) ب ق ك: فذلك
(٢) ب ق ك: ما لا
(٣) ب ط ق ك: شيا
(٤) ق ك: (ناقص)
(٥) ق ك: معاني

٢٨ - (١) ك: (أضاف) كل
(٢) ق: (ناقص) شيء من صفاته
٢٩ - (١) ق: (ناقص) وذلك بأن يخالف كل واحد منها في
٣١ - (١) ب ط ك: شيا
٣٢ - (١) ق ك: به
(٢) ك: وجد

أوّلًا – إثبات بطلان المعنى الأوّل

المقدّمة

٣٣ ومن البيّن أنّه غيرُ ممكنٍ
أن يوجَدَ شيء موصوف بأنّه :
لا نظير له ،
غير موافق شيئاً[١] من الموجودات ،
في معنى من المعاني ، أصلاً[٢] ؛
٣٤ بل[١] مخالفاً كلّ[٢] واحدٍ منها ،
في كلّ أحواله ونعوته[٣].

١ – الإثبات الأوّل

٣٥ وذلك أنّه ، إذ هو غيرُ نظيرٍ[١]
لموجود ما من الموجودات ،
فكذلك[٢] ذلك الموجود[٣] أيضاً
ك ٦ ج هو غيرُ* نظير له[٤].
٣٦ مِن قِبَل أنّ غيرَ النّظير
معناه والوجود له هو
أنّه غيرُ نظيرٍ[١] للشيء[٢] الذي هو غير نظيره.

---

٣٣ – (١) ب ط ق ك : شيا
(٢) ق : واصلاً
ك : فاصلاً
٣٤ – (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ق ك : بين (sic)
(٣) ق ك : وجوده

٣٥ – (١) ب ق ك : تحقيق (sic)
(٢) ق ك : فكذا
(٣) ب : الوجود
(٤) ق ك : (ناقص)
٣٦ – (١) ط : (أضاف) له من قبل ان غير النظر (ثم شطبها)
(٢) ب : الشي

٣٧ كما أنّ النظيرَ ،
إنّما(١) معناه والوجود(٢) له هو
أنّه نظيرٌ للشيء الذي هو نظيره .

٣٨ فإذ(١) كان كلّ واحدٍ منهما
غيرَ نظيرٍ لقرينه ،

٣٩ وكان كلّ واحدًا منهما
(في أنّه غيرُ نظيرِ قرينه)
ق ٣ ظ موافقاً له في معنى * غيريّة المناظرة ،

ط ١٨٦ ظ ٤٠ *وليس يختصّ أحدُهما بهذا المعنى ، دون الآخر ،
ولا أحدُهما أيضاً(١) أولى من قرينه ،

ب ٤ ج ٤١ * فلذلك(١) قد اتّفقا
في معنى غيريّة التناظر والتشابه .

٤٢ فيجب ضرورةً أن يكونا متناظرَيْن متشابهَيْن ،
في أنّهما غيرُ متناظرَين ولا متشابهَين .

٤٣ فإذا كان هذا هكذا(١)،
فليس يُمكن أن يوجَدَ شيء
لا نظير له بوجهٍ من الوجوه .

٢ – الإثبات الثاني

٤٤ ومع هذا ، فإنّه يلزم القائل بأنّ الواحدَ
مخالفٌ جميع الموجودات سواه ، في كلّ صفاتها
وغيرُ موافقٍ [لها] في شيء من نعوتها ،

---

٣٧ – (١) ب ق ك : ان
(٢) ك : والموجود
٣٨ – (١) ب : واد
ق ك : وادا

٤٠ – (١) ق ك : (ناقص)
٤١ – (١) ط : ولذلك
٤٣ – (١) ق ك : هكدى

٤٥ ليس أن(١) يكونَ الواحدُ
نظيرًا لجميع الموجودات فقط ،
لكن أن(٢) يكونَ (مع ذلك) أيضاً جميعَ الموجودات .

٤٦ فأمّا(١) كيف يلزم ذلك ،
فإنّه على ما أنا شارح .

٤٧ إذ قد وُضع أنّ الواحدَ
ك ٦ ظ مخالف * الإنسان(١) مثلاً ،
في(٢) كلّ(٣) ما يوصَف به الإنسان ،
٤٨ (ومن صفات الإنسان(١) أنّه
غيرُ ملَكٍ ، وغيرُ(٢ فرسٍ ، وغيرُ نبات ،
وغيرُ موّاتٍ ، وغيرُ كلّ واحد من الأعراض ،
ق ٤ ج وبالجملة غيرُ كلّ * واحد من الموجودات ، سوى الإنسان)
٤٩ فيجب ضرورةً أن لا(١) يُصدَّق(٢) على الواحد
شيء من هذه الصفات .

ط ١٨٧ ج ٥٠ وإذا لم يُصدَّقْ على الواحد هذه * السوالب(١) ،
فواجبٌ ضرورةً أن يُصدَّقَ عليه
الموجبات(٢) المناقضات لها .

---

٤٥ – (١) ق ك : (ناقص)
(٢) ط : (ناقص)
٤٦ – (١) ب : فلما
٤٧ – (١) ط : للانسان
(٢) ب ق ك : فاما (sic)
(٣) ب ق ك : (ناقص)

٤٨ – (١) ط : (ناقص) ومن صفات الإنسان
(٢) ق ك : غير
٤٩ – (١) ق ك : (ناقص)
(٢) ب ط : تصدق
٥٠ – (١) ط : السوالف
(٢) ب : الوجبات

ب ٤ ظ ٥١ إذ كان[١] * من الاضطرار أن يصدُقَ[٢] على كلّ شيء ، إمّا السالبة ، وإمّا[٣] الموجبة المناقضة لها .

٥٢ وإذا[١] كان هذا هكذا ،
فقد يلزم أن يوجَدَ الواحد ،
إذ قد وُضع مخالفاً للإنسان
في كلّ ما يوصَف به

٥٣ (ومن صفات الإنسان أنّه
غيرُ فرسٍ ، وغير[١] مَلَك[١]، وغير نبات[٢]،
وغير موات ، وغير كمّيّة ، وغير كيفيّة ،
وغير كلّ واحد من الأعراض ،
وبالجملة[٣] غير كلّ واحدٍ من الموجودات سواه) ،

٥٤ أن يكونَ الواحدُ ،
إذ هو ليس غير فرسٍ ، فرساً ،
وإذ[١] هو ليس[٢] غيرَ مَلَكٍ ، مَلَكاً ،

٥٥ وإذ هو ليس غير نبات ، نباتاً ،
وإذ هو ليس غير كمّيّة ، كمّيّة ،
وإذ هو ليس غير كيفيّة ، كيفيّة .

ق ٤ ظ
ك ٧ ج ٥٦ بل قد[١] يجب ، إذ هو ليس * غير كل واحد ** من الأعراض أن يكونَ كلّ واحد من الأعراض[٢].

---

٥١ – (١) ب : (أضاف) اذا كان
(٢) ط : يصدق
(٣) ب : او

٥٢ – (١) ب ق ك : فاذا

٥٣ – (١) ق ك : (ناقص)
(٢) ب : نياب
(٣) ب ق ك : (أضاف) هو

٥٤ – (١) ب : واذا
(٢) ب : (أضاف) هو

٥٦ – (١) ط : (ناقص)
(٢) ب : (أضاف) ان يكون كل واحد

٥٧ وبالجملة ، إذ هو ليس
غير كلّ واحد من الموجودات ، سوى الإنسان[١]،
فمن الضرورة أن يكونَ
كلٌّ واحدٍ من الموجودات ، غير الإنسان .

٣ — الإثبات الثالث

٥٨ وقد[١] يلزم هذا الرأيُ ،
مع هذا المحال[٢] أيضاً ،
ط ١٨٧ ظ شناعةً قبيحةً * جدّاً .
٥٩ وهي أن يكونَ الواحدُ
كلٌّ واحد من الأضداد ، وقرينَه[١] معه .

٦٠ وذلك أنّه ، إذا وُضع الواحدُ
مخالفاً لضدٍّ[١] ما[٢] ، كالبياض مثلاً ،
في كلّ ما[٣] يوصَف به البياض
٦١ (ومِن البيّن أنّ ، من صفات البياض ،
ب ٥ ج * أنّه غير سواد) ،
٦٢ فيلزم ضرورةً أن يكونَ الواحدُ
هو ليس غير سواد .

---

٥٧ — (١) ق ك : للانسان
٥٨ — (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ق : المجال
٥٩ — (١) ق ك : قرنيه

٦٠ — (١) ب : لضد
(٢) ب : مآء (sic)
(٣) ق ك : كلما (عوض « كل ما »)

٦٣ وكلّ ما[1] ليس[2] غير سواد ،
فهو لا محالة[3] سواد .
فالواحد[4] إذاً[5] سواد .

٦٤ وبهذه[1] السبيل بعينها ،
يلزم أنّه بياض ،
وأنّه كلٌّ واحدٍ من الأضداد وقرينُه !

٤ – الإثبات الرابع

٦٥ ويلزم هذا الاعتقادُ أيضاً
أن يكونَ الواحدُ غيرَ موجودٍ على هذا النحو
٦٦ ولا واحد من المعاني ،
ق ٥ ج التي يلزم وجودُها أن يوجد الضدّان معنىً* واحداً[1] ،
يمكن أن يكون موجوداً .

٦٧ والواحد ، إذا وُضع أنّ[1] معناه
[هو] أنّه لا نظير له ،
يلزم وجودُه أن يكونَ الضدّان معنىً واحداً[2] بعينه[3] .
٦٨[1] فالواحد ، بمعنى لا نظير له ، إذاً[2]
ليس يمكن أن يكون موجوداً[3].

---

٦٣ – (١) ق ك : وكلما (عوض « وكل ما »)
(٢) ب ق ك : هو
(٣) ط : محة(sic مع سطر فوق الكلمة)
(٤) ب : فالواء أحد (sic)
(٥) ب ق ك : ادن
٦٤ – (١) ق ك : وبهذا
٦٦ – (١) ق : واحد

٦٧ – (١) ب : الى
(٢) ب ط ق ك : واحد
(٣) ط : (ناقص)
٦٨ – (١) ط : (رقم ٦٨ بكامله ناقص)
(٢) ب : ادن
(٣) ق ك : (ناقص) إذاً ليس يمكن أن يكون موجوداً

٦٩ وقد بيّنّا[١] كيف يلزم هذا الموضع[٢]
أن يكون الضدّان معنىً واحداً بعينه .

الخاتمة

ك ٧ ظ ٧٠ وفي * هذا كفاية
في إبانة بطلان وجود شيء
لا نظير له بوجهٍ من الوجوه .

ثانيًا – إثبات بطلان المعنى الثاني

١ – عرض الفكرة

٧١ وإن كان معنى القول بأنّه « لا نظير له » ،
هو أنّه لا يوجد له[١] ما[٢] يناظره ويماثله في جميع الوجوه
وإن كان قد يوجد ما يماثله في بعضها +

ط ١٨٨ ج ٧٢ فإنّه[١] من البيّن * الظاهر
ب ٥ ظ *أنّ كلّ[٢] واحد[٣] من الموجودات
يوافق كلّ واحدٍ منها سواه ، في هذا المعنى ،
٧٣ أعني : في أنّه لا يوجد شيء غيره
يماثله ويوافقه في جميع صفاته ونعوته .

---

٦٩ – (١) ب : بيننا
(٢) ط : (ناقص) وقد بينا كيف يلزم هذا الموضع

٧١ – (١) ب ك : (ناقص)
(٢) ب : من
+ راجع الرقمين ٣٠ – ٣١

٧٢ – (١) ق : ف
(٢) ب : كان
(٣) ب : واحداً

٢ – إثبات الفكرة

٧٤ وذلك أنّه لا يمكن أن يوجَد[١] غيران
يوافق كلٌّ واحد منهما نظيره[٢]، في كلّ نعوته .

٧٥ لأنّ الغيريّة توجب[١] الاختلاف[٢]،
والاختلاف[٣] يُبطل الاتّفاق[٤]،
فيما به قوام الاختلاف[٥].

٧٦ فمن[١] الضرورة[٢] إذاً[٣]
ألاّ[٤] يتّفقا[٥] في ذلك .

٧٧ وما به اختلفا ،
ق ٥ ظ هي[١] * صفةٌ من صفات كلّ واحدٍ منهما ،
ونعتٌ من نعوته .

٧٨ فليس الغيران إذاً[١] متّفقَين
في كلّ واحدٍ[٢] من نعوتهما[٣] وصفاتهما[٤].

---

٧٤ – (١) ق ك : (أضاف) شي
(٢) ق : (ناقص)

٧٥ – (١) ط : بوجب
(٢) ق ك : الاخلاف
(٣) ق ك : والاخلاف
(٤) ب ق ك : الانصاف
(٥) ق ك : الاخلاف

٧٦ – (١) ق ك : ومن
(٢) ق : الضد
ك : الضده
(٣) ب : ادن
(٤) ق ك : لا
(٥) ط : (أضاف) ل (ثم شطبها)

٧٧ – (١) ق ك : هو

٧٨ – (١) ب ق ك : ادن
(٢) ق ك : واحداً
(٣) ب : نعوتهم
(٤) ب : وصفاتهم

خلاصة الفصل

٧٩ فقد فسد إذاً[1] القول بأنّ معنى الواحد هو[2] أنّه[2] « لا نظير له » .

٨٠ وذلك ما أردنا أن نبيّنه[1].

---

٧٩ - (١) ب : ادن
(٢) ب : (ناقص)

٨٠ - (١) ق : نبين
ك : يتبين

الفصل الرابع

بطلان القول الثالث، القائل إن معنى الواحد في الخالق هو أنه مبدأ المعدودات +

المقدمة : عرض الفكرة

٨١ وأمّا(١) القول بأنّ(٢)
« معنى الواحد في الخالق (جلّ ذكره !)
هو أنّ الوجودَ له وحقيقته(٣)
هو أنّه مبدأ المعدودات » ، + +

ك ٨ ج ٨٢ فإنه يتبيّن(١) * فسادُه وبطلانه
بإلزامه أحد أمرين شنيعين(٢)،
هما : إمّا عَدَمَ الكثيرين ،
أو كونُ(٣) العلل كثيرةً جدّاً ، لا واحدة .

+ هذا الفصل يحلله Perier ، ص ١٢٧

٨١ – (١) ط : فاما
(٢) ق ك : ان
(٣) ب : بتحقيقه
ق ك : بحقيقة

++ راجع الرقم ٦

٨٢ – (١) ب : يبين
(٢) ب : شنعين
(٣) ب ق ك : ان

أوّلًا – ينتج من هذا القول عدم الكثيرين

ط ١٨٨ ظ ٨٣ وذلك أنّه ، إذا كان معنى[١] الواحد * والوجود له ،
هو أنه مبدأ المعدودات

٨٤ (أعني أنّه[١] الشيء الذي ،
إذا أُضيف إليه مثلُه أو أمثالُه ،
صارا[٢] أو صارت معدودَين أو معدودات) ،

٨٥ فإنّه بيّن ظاهر ، لكلّ ذي عقلٍ ،
أنّ الكثيرين ليسوا شيئاً[١]
ب ٦ ج غيرَ آحاد * أكثر من واحد .

٨٦ وإذا كان هذا هكذا[١] ،
لَكان[٢] لا يخلو[٣] من أن يكونَ قد وُجد[٤] شيء غيره ،
معناه والوجود له هو أنّه واحد ،
من شأنه، إذا زيد[٥] على ذلك الواحد[٦] ، صارا[٧] اثنين .

ق ٦ ج ٨٧ * وإذ[١] لا يوجَد شيء[٢]
هذه حاله، غيره ، ...

٨٨ فإن كان ليس يوجَد شيء آخَر ،
هذه الحالُ[١] حاله ،
لزم ألاّ يوجَد[٢] أشياء كثيرة البتّة[٣] .

---

٨٣ – (١) ب : يعني
٨٤ – (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ق ك : صار
٨٥ – (١) ق : شيا
٨٦ – (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ب ق ك : فانه
(٣) ب ق ك : يخلوا
(٤) ب ق ك : يوجد
(٥) ك : زيدة
(٦) ب ق ك : (ناقص)
(٧) ب ك : صار
٨٧ – (١) ب ق ك : (أضاف) من
٨٨ – (١) ط : (ناقص)
(٢) ب ك : توجد
(٣) ك : (في الهامش)

٨٩ وهذا شنيع[١] جداً .
وذلك أنّ وجودَ أشياء[٢] كثيرة[٣] ظاهرٌ[٤] للعيان ،
ودفْعُ ذلك مكابرة وبهت .

ثانيًا – ينتج من هذا القول كون العلل كثيرة جدًّا

٩٠ وإن كان قد يوجد شيء آخَر غيرُه ،
معناه والوجود له هو أنّه مبدأ للعدد[١] أيضاً ،
ومن شأنه (إذا ضُمّ إلى الأوّل) حدَث الكثيرون ،
٩١ فيجب[١] ضرورةً ، إذ[٢] كانت أنيّتُهما[٣] جميعاً ووجودُهما
أنيّةً واحدة ووجوداً واحداً ،
أن[٤] يكونا جميعاً علّتين .
ط ١٨٩ ج ٩٢ إذ[١] ليس أحدهما ، بأن يكون* علّةً ،
أولى من الآخَر بذلك ،
إذ[٢] لا فرق بين وجودهما وأنيّتهما[٣].

---

٨٩ – (١) ط : شنع
(٢) ك : باشيا
(٣) ك : (من « وهذا شنيع » إلى « كثيرة » : في الهامش)
(٤) ق ك : ظاهره .
٩٠ – (١) ب ق ك : العدد

٩١ – (١) ب : فيجب
(٢) ب ق ك : اذا
(٣) ب : انتينهما
ط : اثبتها
(٤) ب ق ك : بان
٩٢ – (١) ب : اذا
(٢) ب ق ك : و
(٣) ب : (ناقص)
ط : واسهما

٩٣ وكذلك[١] يلزم أن تكون[٢] العللُ
ك ٨ ظ *ثلاثاً[٣] وأربعاً[٤] وخمساً[٥] ،
بل ألوفاً[٦] وألوفَ ألوف[٧] .

٩٤ إن[١] كان قد توجَد[٢] آحاد ،
فبانضمام[٣] بعضها[٤] إلى بعض
توجَد[٥] الألوف وألوف الألوف .

٩٥ وهذا أيضاً شنيع[١] ،
أعني أن[٢] تكون[٣] العللُ ألوفاً ، وألوفَ ألوف .

ثالثًا – ينتج من هذا القول أنّ معنى الواحد هو معنى الوحدة

٩٦ وهذا المعنى أيضاً بعينه يلزم ، إن قُبل[١] ،
ق ٦ ظ أنّ معنى الواحد هو[٢] معنى *[٣] الوحدة .

---

٩٣ – (١) ب : ولذلك
(٢) ط : ىكون
(٣) ب ك : تلثا
ط : ىلثا
ق : ثلثه
(٤) ب : ورابعاً
ق : واربعه
(٥) ب : وخامساً
ق : وخمسه
(٦) ط : الوف
(٧) ط : (ناقص)

٩٤ – (١) ك : وان
(٢) ط : ىوجد
(٣) ب ط ق ك : بانضمام
(٤) ك : بعضهما
(٥) ط : ىوجد

٩٥ – (١) ط : شنع
(٢) ق ك : بان
(٣) ب ط : ىكون

٩٦ – (١) ب ق ك : قيل
ط : قىل
(٢) ك : فهو
(٣) ق : (أضاف ، في الصفحة التالية) الواحد هو معنى

٩٧ وذلك أنّه ، كما أنّ الواحد مبدأ الكثيرين
(أعني أنّ من شأنه ، إذا ضُمّت إليه آحاد غيره ،
حدث الكثيرون) ،
٩٨ كذلك الوحدة مبدأ الكثرة[1]
(أعني أنّ من شأنها ،
ب ٦ ظ إذا ضُمّت * إليها وحدات[2] غيرها ،
حدثت الكثرة) .

٩٩ فإذا سلكتَ تلك السبيل بعينها ،
لزمت الوحدة أيضاً إحدى الشناعتَين اللازمتين للواحد .
١٠٠ أعني : إمّا[1] عدم[2] الكثرة
(ووجودها من الظهور والوضوح
على ما لا خفاء به[3]، ولا ريب فيه !) ،
١٠١ وإمّا وجودُ ألوف عللٍ ،
ط ١٨٩ ظ بل ألوف ألوفٍ ، وأكثر * من ذلك .

٩٨ - (١) ط : للكثير (ولكن في الهامش) للكثرة
(٢) ب ق ك : واحدات

١٠٠ - (١) ب ق ك : انه
(٢) ب ق ك : اعدم
(٣) ق ك : خفايه (عوض « خفاء به »)

الفصل الخامس

بطلان القول الرّابع، القائل إن معنى الواحد في الخالق هو من قبل وجود الوحدة له +

المقدّمة : عرض الفكرة

١٠٢ وإن قيل : إنّ اسم الواحد(١)
هو اسم مشتقّ للمسمّى(٢)
من اسم معنى موجود في ذاته ،

١٠٣ فيكون إنّما نُعت الخالق (تبارك اسمه !) بأنّه واحد
من قِبَل وجود الوحدة له ،
ك ٩ ج التي * اشتقّ من اسمها اسم الواحد ، +

١٠٤ لزمهم أوّلاً : الإقرارُ بما أنكروه ،
من وجود معنى الكثرة في الواحد بوجه من الوجوه ،
ق ٧ ج والاعترافُ * بوجود ذلك، مع(١) وضعهم(٢) استحالته وامتناعه

+ هذا الفصل يحلله Perier تحليلا مطولا ، من ص ١٢٧ (الفقرة ٢) إلى ص ١٣٠ (الفقرة الأولى)

١٠٢ – (١) ب ق ك : الواحده
(٢) ق ك : لتسمى

١٠٣ – + قارن ما يقال هنا بالرأي الرابع الذي ورد ذكره في المقدمة (رقم ٩) .

١٠٤ – (١) ق : من
(٢) ب ك : وصفهم

١٠٥ ثم يلزمهم مع[١] ذلك :
إمّا أن يوجبوا معنيَين قديمَين[٢] :
أحدهما[٣] الذات التي اشتُقّ لها الاسم
(وهي المسمّاة واحداً[٤]، وهي معروضة[٥])،
والآخر الذات التي اشتُقّ[١] من اسمها
(وهي الوحدة التي بها[٢] صار واحداً ، وهي عرَض)
١٠٦ وإمّا أن يقولوا إنّ ذات العلّة
لم تكن واحدة ، ثم صارت واحدة ،
إن[١] أبَوا أن يبيّنوا[٢] معنيَين قديمين ؛
١٠٧ أو أن يُبطلوا
ب ٧ ج ذات * العلّة والوحدة[٣].
١٠٨ فأمّا كيف يلزمهم إحدى هذه الشناعات ،
فإنّ ذلك على ما[١] أنا[١] واصف[٣] .

---

١٠٥ — (١) ط : (ناقص)
(٢) ب : قد تميز
ق ك : قد تميزا
(٣) ق : احدها
(٤) ق ك : واحد
(٥) ط : (ناقص من «لها الاسم» إلى «معروضة»)
١٠٦ — (١) ط : (ناقص) والآخر الذات التي اشتق
(٢) ب : (في الهامش)

١٠٧ — (١) ب : وان
(٢) ط : بسوا
(٣) ب ط : والواحده
١٠٨ — (١) ط : (ناقص)
(٢) ب ق ك : (ناقص)
(٣) ب ق : وصف
ك : اصف

أوّلًا – إن كانت الذات والوحدة قديمَين أو مُحدَثَين جميعًا ، يلزم شناعات

١٠٩ يجب[١] ضرورةً أن تكونَ الذات
(التي فيها معنى الوحدة)
ط ١٩٠ ج *والوحدة التي فيها :

١١٠ إمّا قديمَين جميعاً ،
فيلزمهم إثبات قديمَين ،
أحدهما عـَرَض ، والآخر معروض ؛
١١١ ويلزمهم مع ذلك أن تكونَ الذات كثيرةً بذاتها ،
من قِبَل أنّها ليست بذاتها واحدة ،
بل إنّما هي واحدة بما وُجد فيها من الوحدة ،
١١٢ وكلّ[١] موجودٍ ليس هو بذاته واحدٍ[٢]، بل بالعـَرَض ،
ق ٧ ظ فهو بذاته * كثير ، وبالعـَرَض واحد .

ك ٩ ظ ١١٣ وإمّا محدثَين[١] * جميعاً ،
فيلزم[٢] أن تكون[٣] للعلّة[٤] الأولى علّة ،
وهذا محال[٥] .

---

١٠٩ – (١) ب : تحب
ط : واجب
١١٢ – (١) ب : فكل
ق ك : كل
(٢) ق ك : واحداً

١١٣ – (١) ط : محدبين
(٢) ط : ويلزم
ق : (ناقص)
(٣) ق ك : يكون
(٤) ب ق ك : العلة
(٥) ط : (ناقص)

ثانيًا – إن كانت الذات قديمة والوحدة مُحدَثة ، يلزم شناعات

١١٤ وإمّا[1] أحدهما قديماً ، والآخَر[2] مُحدَثاً[3].
وهذا[4] على ضربين .

١١٥ وذلك أنّه ، إن وُضع أنّ الذات منهما هي القديمة ،
والوحدة منهما[1] هي المحدَثة ،

١١٦ لزم أن تكون[1] الذات[2] قد[3] كانت[3] ليست واحدة ،
ثمّ صارت[4] واحدة ؛
فقد كانت إذاً[5] ، قبل كونها واحدة ، كثيرة !

١١٧ ويجب[1] ضرورةً أن يكونَ حدوثُ الوحدة لها ،
إمّا لذاتها ، وإمّا لعلّة أخرى[2] .

١١٨ فإن كان لذاتها ،
وذاتها قديمة ، فالوحدة إذاً قديمة .
وقد كان الوضعُ أنّها ليست قديمة ؛
فالوحدة إذاً قديمة ، وليست[1] قديمة[1] ،
وهذا خلْف .

---

١١٤ – (١) ب ق ك : فاما
(٢) ق ك : والاخرى
(٣) ب ق ك : محدثه
(٤) ط : (ناقص) واما أحدهما قديماً والآخر محدثاً، وهذا

١١٥ – (١) ق ك : منهما

١١٦ – (١) ط : ىكون
ك : يكون
(٢) ب : اللذات
(٣) ب ق ك : (ناقص)
(٤) ك : صارة
(٥) ب : دا

١١٧ – (١) ط : وحب
ك : ويجنب
(٢) ب : الاخرى

١١٨ – (١) ب ق ك : (ناقص)

١١٩ وإن كان حدوثُ الوحدة لها لعلّةٍ أخرى غير ذاتها ،
فإن كانت [العلّة] قديمة ، فالوحدة قديمة أيضاً .
وقد وُضع أنّها مُحدَثة ،
وهذا خلْف .

١٢٠ وإن كانت[1] [العلّةُ] محدَثة ،
فإنّها تقتضي[2] أنّ[3] مُحدِثها[4] علّة أخرى .

ط ١٩٠ ظ ١٢١ *ويلزم فيها أيضاً مثلَ ما لزم في العلّة الأولى :
من أن تكون قديمة[1] ، فيجب قِدَم الوحدة ،
ب ٧ ظ أو محدَثة ، وحَدَثها[2]* لعلّة أخرى .
ق ٨ ج فيجري ذلك[3] إلى ما لا نهاية له ، وهذا محال .

ثالثًا – إن كانت الوحدة قديمة والذات محدثة ، يلزم شناعات

ك ١٠ ج ١٢٢ وإن[1] وُضع أنّ الوحدةَ منهما هي* القديمة ،
والذاتَ هي المحدَثة ،
لزمت أمور شنيعة[2] .

---

١٢٠ – (١) ب : كان
(٢) ب ق ك : يقتضي
ط : بقمعر
(٣) ب ط ق ك : (ناقص)
(٤) ط : بحدثها

١٢١ – (١) ب ق ك : (ناقص من «ويلزم فيها أيضاً» إلى «قديمة»)
(٢) ب ق ك : (أضاف) يعني بقوله* انها تكون [ق ك : يكون] ذاتها اي ذات العلة هي سبب وجود الوحدة انها (sic)

١٢٢ – (١) ب ق ك : فان
(٢) ب : شنعه

١ ــ أوّل شناعة

١٢٣ أحدها[١]، أن تكونَ[٢] علّةُ العلل محدَثة ،
وهذا محال .

١٢٤ وذلك[١] أنّ علّةَ العلل
هي العلّة في وجود كلّ موجود غيرها[٢].

١٢٥ فهي لذلك[١] أحقّ بالوجود من سائر الموجودات سواها ،
وهي السبب في وجود كلّ موجودٍ غيرها .

٢ ــ ثاني شناعة

١٢٦ وأيضاً . فإنّها ، إذا وُضعت [الذاتُ] موجودةً[١] بعد عدم ،
فقد يجب ضرورةً أن يكونَ[٢] علّةُ وجودها :

آ ــ علّةُ وجود الذات ذاتُها

١٢٧ إمّا ذاتُها ،
فيلزم أن تكونَ[١] ذاتُها موجودة معدومة معاً .

---

١٢٣ ــ (١) ق : احدهما
(٢) ط : يكون
١٢٤ ــ (١) ب : فذلك
(٢) ط : غير بحماها (sic)

١٢٥ ــ (١) ب : كذلك
١٢٦ ــ (١) ق : موجود
(٢) ط : يكون
١٢٧ ــ (١) ط : يكون
ق ك : يكون

١٢٨ أمّا موجودة ،
فمن قِبَل وضعها علّة وجود ذاتها .
وذلك أنّها ، إن[١] لم تكن موجودة ،
لم يُمكن أن تكون علّة .
إلاّ[٢] أنّها[٣] قد وُضعت علّةً لذاتها ،
فهي إذاً[٤] موجودة .

١٢٩ وأمّا معدومة ،
فمن قِبَل أنّها معلولة مُوجَدة[١].
وذلك أنّها ، إن لم تكن معدوسة[٢]،
لم يُمكن أن توجَدَ بعد عدم .
ق ٨ ظ * إلاّ أنّها[٣] قد وُضعت موجودةً بعد عَدَم ،
فهي إذاً[٤] معدومة .

١٣٠ وقد[١] لزم أن تكونَ ، في حال عدمها ، موجودة .
ط ١٩١ ج فهي إذاً[٢] * موجودة معدومة ،
في حال واحدة ، من جهة واحدة .
وهذا خلْف .

---

١٢٨ – (١) ب : (ناقص)
(٢) ب ق ك : (ناقص)
(٣) ب ق ك : لانها
(٤) ب ق ك : ادن

١٢٩ – (١) ب ق ك : موجوده
(٢) ب : (أضاف) فمن قبل انها
(٣) ك : لانها
(٤) ب ق ك : ادن

١٣٠ – (١) ب : ولقد
(٢) ب ك : ادن

ب ـ علّةُ وجود الذات غيرُ الذات

١٣١ وإمّا[1] أن تكونَ العلّةُ في وجودها غيرَها ،
وذلك شنيع[2].

١٣٢ لأنّها ، إذ هي علّةُ العلل
(وخاصّةُ علّة العلل * ألاّ[1] تكون[2] * لها علّة غيرها) ،
فيجب ألا يكون لها علّة غيرها .

ب ٨ ج
ك ١٠ ظ

١٣٣ فإن كانت لها علّة في غيرها ،
على ما يُوجبه الوضعُ ،
وكانت[1] لا علّة لها غيرها ،
على ما تُوجبه[2] خاصّتُه ،
فهي إذاً[3] ذاتُ علّة ،
وليس ذاتُ علّة .
وهذا خلْفٌ لا يُمكن .

٣ ـ ثالث شناعة

١٣٤ ويلزم مع ذلك أن تكون[1] الوحدة
قديمةً وغيرَ قديمة معاً ،
وموجودةً[2] ومعدومةً معاً .

---

١٣١ ـ (١) ب ق ك : فاما
(٢) ط ك : شنع
ق : اشنع
١٣٢ ـ (١) ب : ان (ثم أضاف من تحتها) لا
(٢) ط : نكون

١٣٣ ـ (١) ب ق ك : (ناقص من «لها علة في غيرها» إلى «وكانت»)
(٢) ك : (أضاف) غيرها (ثم شطبها)
(٣) ب ك : ادن
١٣٤ ـ (١) ب ط : يكون
(٢) ب : موجوده

آ ـ الوحدة قديمة وغير قَديمة

١٣٥ أمّا قديمة،
فمن قِبَل[١] الوضع.

١٣٦ وأمّا غيرُ قديمة،
فمِن قِبَل أنّ الذاتَ
(التي[١] الوحدة[٢] عارضة لها،
ومحتاجة في وجودها إليها،
ولا[٣] يمكن أن توجد[٤] قبلها)
غيرُ قديمة.

١٣٧ ومن البيّن أنّ ما يحتاج[١] في[٢] وجوده
إلى ما هو غير[٣] قديم،
يجب ضرورةً أن يكون، هو أيضاً، غير قديم.

ب ـ الوحدة موجودة ومعدومة

١٣٨ وكذلك[١]، يلزم أن تكونَ[٢] موجودةً،
من قِبَل الوضع؛

---

١٣٥ – (١) ط : (ناقص)

١٣٦ – (١) ط : (أضاف) هي
(٢) ب : الواحده
(٣) ب : ولا (ثم شطب الواو)
(٤) ب ط ك : يوجد

١٣٧ – (١) ق ك : تحتاج
(٢) ط : (ناقص)
(٣) ك : (فوق السطر)

١٣٨ – (١) ب : ولذلك
(٢) ب ك : يكون
ط : نكون

١٣٩ ومعدومةً ، من قِبَل أنّ[١] الذاتَ
ق ٩ ج *(التي لا يمكن أن توجَد[٢] الوحدةُ مع عدمها)
معدومةٌ .
فلذلك هي أيضاً معدومة .

١٤٠ فقد لزم إذاً[١] أن[٢] تكونَ [الوحدةُ]
موجودةً ومعدومةً معاً .
ط ١٩١ ظ وهذا خلْف* لا يمكن .

خلاصة الفصل

١٤١ فما[١] لزم وضعُه إذاً[٢] هذه الشناعات والمحالات ،
محال .
١٤٢ وإنّما لزمت هذه المحالات
الوضعُ أنّ الواحدَ[١] بالعرض واحدٌ ، لا بذاته .
١٤٣ فمحال[١] أن يكونَ الواحدُ واحداً[٢]
بمعنىً[٣] عرَضَ[٤] له .

١٣٩ – (١) ق ك : (ناقص)
(٢) ط ك : يوجد
١٤٠ – (١) ب ق ك : اذن
(٢) ك : (فوق السطر)
١٤١ – (١) ب ط : فيما
(٢) ب ق ك : اذن

١٤٢ – (١) ب : الواحده
١٤٣ – (١) ب ق ك : محال
(٢) ب ق ك : (ناقص)
(٣) ب ق ك : يعني
(٤) ب : غرض

خلاصة الجزء الأوّل

١٤٤ وقد[1] كان تبيّن أنّه
ليس[2] معناه والوجود له
هو أنّه واحد +

ك ١١ ج **١٤٥** *وتبيّن قبل ذلك أنّه
ب ٨ ظ ليس يمكن أن يكون معنى * الواحد والوجود له
هو أنّه لا نظير له . +

---

١٤٤ – (١) ق : (ناقص)
(٢) ب ك : (ناقص)
+ راجع الفصل الثاني (رقم ١٨ – ٢٣) .

١٤٥ – + راجع الفصل الثالث (رقم ٢٤ - ٨٠)

الجزء الثاني

إثبات أن الباري واحد من جهة وكثير من جهة أخرى

الفصل السادس

معنى الواحد وأقسامه وجهاته+

المقدّمة : خطّة هذا الفصل والفصل التالي

١٤٦ وإذ قد فسدتِ هذه الضروب ،
التي يصرف(١) (؟) فيها(٢) المخالفون اسم الواحد إليها ، + +
١٤٧ فينبغي أن نضع :
ما(١) حقيقة الواحد ، +
وكم أقسامه وما هي ، ++
وكم جهاته(٢) وما هي ، +++
وما مقابلتها(٣) من أقسام الكثرة(٤) وجهاتها . ++++

+ هذا الفصل يحلله Perier من ص ١٣٠ (الفقرة ٣) إلى ص ١٣٤ (الفقرة الأولى

١٤٦ – (١) ب ق ك : يضرب
(٢) ب ق ك : (ناقص)
+ + راجع الفصل الثاني حتى الفصل الخامس (رقم ١٨ – ١٤٥)

١٤٧ – (١) ق : ناقص
+ راجع الفصل السادس ، اولا (رقم ١٤٨)
+ + راجع الفصل السادس ، ثانياً (رقم ١٤٩ – ١٧٦)
(٢) ك : حياته
+ + + راجع الفصل السادس ، ثالثاً (رقم ١٧٧ – ١٨٩)
(٣) ق ك : مقابلاتها
(٤) ب : (أضاف) وما
+ + + + راجع الفصل السابع (رقم ١٩٠ – ٢١٢)

أوّلًا – تعريف الواحد

١٤٨ فنقول : إنّ(١) الواحد هو موجودٌ ما ،
لا يوجد فيه غيريـّة ، من حيث هو واحد .

ثانيًا – أقسام الواحد +

١٤٩ فأمّا أقسامه ،
فإنّـها ستّـة أقسام + +
وذلك أنّ الموجود(١) الذي لا توجَـد(٢) فيه غيريـّة ،
ق ٩ ظ من حيث هو* واحد ،

---

١٤٨ – (١) ط : (ناقص)
+ حول هذا القسم (رقم ١٤٩ – ١٧٦) راجع « ما بعد الطبيعة » لارسطاطاليس ، الكتاب الرابع ، الفصل السادس . وقد يكون من المناسب مقارنة ما يقوله هنا يحيى بن عدي مع ما يقوله ابن سينا في الجزء الثـاني من كتاب «الشفاء» (طبعة طهران على الحجر ، ١٣٠٣/١٨٨٦)، ص ٤٢٥ : « لكن الواحد الذي بالذات، منه واحد بالجنس ، ومنه واحد بالنوع (وهو الواحد بالفصل) ، ومنه واحد بالمناسبة ، ومنه واحـد بالموضوع ، ومنه واحد بالعدد » . راجع جواشون GOICHON ص ٤٣٠ رقم ٧٦٥ (النصّ العربي الثاني) .

+ + هذه الاقسام الستة هي :
١) الجنس = τὸ γένος
٢) النوع = τὸ εἶδος
٣) النسبة . ويسميها ابن سينا «المناسبة» = ὁ λόγος
٤) العدد = ὁ ἀριθμός
وهو ينقسم بدوره الى ثلاثة (راجع الرقم ١٥٢) :
– المتصل = τὸ συνεχές
– الحد = ὁ ὁρισμός
– غير المنقسم = τὸ ἀδιαίρετον
وفي ختام هذا الجزء (الرقم ١٧٦) ، يراجع يحيى بن عدى الاقسام الستة هذه .

١٤٩ – (١) ق ك : الوجود
(٢) ط : بوجد

١ – الواحد جنساً ونوعاً ونسبةً

١٥٠ إمّا أن يكون(١) جنساً ، كالحيّ مثلاً ؛ +
وإمّا نوعاً ، كالإنسان ؛ + +

١٥١ وإمّا نسبةً ، كنسبة المَعين إلى النهر ،
الذي هو مبدأ له
(فإنّها هي بعينها نسبة(١) الروح الحيوانيّ الذي في القلب ،
إلى الروح الحيوانيّ الذي في الشرايين) ؛

١٥٢ وإمّا بالعدد ،
وهو ينقسم ثلاثة(١) أقسام(٢) . +

---

١٥٠ – (١) ق ك : تكون

Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, livre IV, ch. 6 (§ 7) = BEKKER 1016 b 24.

Λέγεται δ' ἓν καὶ ὧν τὸ γένος ἓν διαφέρον ταῖς ἀντικειμέναις διαφοραῖς. καὶ ταῦτα λέγεται ἓν πάντα, ὅτι τὸ γένος ἓν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς. οἷον ἵππος, ἄνθρωπος, κύων ἕν τι, ὅτι πάντα ζῷα

« Dicuntur autem unum, etiam quorum unum genus differens oppositis differentiis, Atque cuncta haec, unum dicuntur, quoniam unum est genus subjectum differentiis : ut homo, equus, canis, unum quid, quoniam omnia animalia » (II, p. 519 / 37-40).

+ + Cf. ARISTOTE, *Topiques*, livre VII, ch. I = BEKKER 152 b 30-32 ; *Métaphysique*, livre X, ch. 3 = BEKKER 1055 a 32-b 3.

١٥١ – (١) ق : تشبه

١٥٢ – (١) ب : (ناقص)
ط ق ك : ثلثه
(٢) ب : (ناقص)

+ Cf. ARISTOTE, *Physique*, livre I, ch. 2 (§11) = BEKKER 185 b 9.

Λέγεται δ'ἓν
(1) **ἢ τὸ συνεχές,**
(2) **ἢ τὸ ἀδιαίρετον,**
(3) **ἢ ὧν ὁ λόγος ὁ αὐτὸς καὶ εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ὥσπερ μέθυ καὶ οἶνος**

= « Dicitur autem unum, vel quod est continuum, vel quod est individuum, vel quorum una et eadem est definitio quidditatem explicans, ut temetum et vinum « (*Naturalis Ausculationis Liber*, II, p.249 / 53–250 / 1).

٢ ـ الواحد كالمتّصل

ط ١٩٢ ج ١٥٣ وذلك أنّه يقال * واحد كالمتّصل .
وهو الذي لا يوجد فيه ، من حيث هو واحد ،
غيريّة المتّصلات ، فيتكثّر[١] بها تكثّرَها[٢] .

١٥٤ وأعني بقولي « غيريّة المتّصلات »[١]
أنْ تتغاير نهاياتُها .
فتوجَد ، لكلّ واحدٍ من الغيرَين المتّصلَين ،
نهاية واحدة أو[٢] نهايات أكثر من واحدة ، تخصّه[٣] ،
موجودة له بالفعل .

ك ١١ ظ ب ٩ ج ١٥٥ *أمّا ذوات النهاية * الواحدة ، فكالكرة[١] ؛
فإنّها تكثر[٢] كثرةً[٣] أخرى بكثر[٤] المتّصلات ،
بأنْ تُغايرها تغايرَ المتّصلات .

١٥٦ وذلك بأن[١] توجَدَ[٢] نهايتُها الواحدة (وهي سطحها)
موجودةً لها بالفعل ،
غير نهايات الكُرات[٣] الأخر[٤] ، اللواتي هي[٥] أغيارها[٦]
ومكثّراتها .

١٥٣ ـ (١) ب : فيكتثر
ط : فسكثر
(٢) ق : (ناقص) فيتكثر بها تكثرها

١٥٤ ـ (١) ق : (ناقص) واعني بقولي غيرية المتصلات
(٢) ب ق ك : و
(٣) ط : سخصيه

١٥٥ ـ (١) ب ط ق ك : فكالكثره
(٢) ط : نكثر
(٣) ط : كثره
(٤) ط : نكثر

١٥٦ ـ (١) ب ق ك : ان
(٢) ب ق ك : يوجد
ط : دوجد
(٣) ب ق ك : (ناقص)
ط : الاكرات
(٤) ب ق ك : (ناقص)
(٥) ب ق : عن
(٦) ط : اعمارها
(٧) ط : وبكثراتها

١٥٧ وأمّا ذوات النهايات اللواتي هي[١] أكثر من واحدة[٢]،
فمنها ذاتُ نهايتَين ، كالخطّ الواحد ،
ق ١٠ ج فإنّ نهايتَيه * نقطتان ،
وهما[٣] موجودتان له بالفعل ، تخصّانه[٤] ،

١٥٨ دون جميع الخطوط التي بكثرة[١]،
كلّ واحد منها[٢] موجودة[٣] نهايتان[٤] بالفعل تخصّانه ،
هما غير نهايتَيه .

١٥٩ ومنها[١] ذو نهايات أكثر من اثنين ، كالبسيط المسطّح ؛
فإنّه ينتهي إلى ثلاثة[٢] خطوط مثلاً ، وأكثر من ثلاثة[٣]،
ط ١٩٢ ظ هي[٤] موجودة له بالفعل[٥] ، هي[٦] له[٦] دون * غيره .

٣ ـ الواحد بالحدّ

١٦٠ ويقال واحد بالحدّ ،
وهو ما[١] حدُّه ، أو[٢] القول الواصف له ،
لا يوجد فيه غيريّة[٣] من حيث هو واحد[٤] .

---

١٥٧ — (١) ب : هن
(٢) ب ق ك : واحد
(٣) ب ق ك : فهما
(٤) ط : سخصانه

١٥٨ — (١) ط : بكثره
(٢) ب ق ك : منهم
(٣) ب : ابوحد
ط : موجود
ق ك : بوجدتها
(٤) ب : تهابتين
ط : نهابين
ق ك : تبين

١٥٩ — (١) ط : (أضاف) ما
(٢) ب ط ق ك : ثلثه
(٣) ط ق ك : ثلثه
(٤) ب : وهي
(٥) ب ق ك : بالفعل له (عوض « له بالفعل »)
ك : (أضاف) بسيطه (ثم شطبها)
(٦) ب ق ك : (ناقص)

١٦٠ — (١) ب : وما هو (عوض «وهو ما»)
(٢) ب ق ك : (ناقص)
(٣) ب ق ك : (ناقص)
(٤) ب : احد

١٦١ كالإنسان ، فإنّ[١] حدّه واحد ،
ولا[٢] توجَد[٣] فيه غيريّة ؛
وهو[٤] القول « حيّ ، ناطق ، مائت » . +

٤ – الواحد غير المنقسم

١٦٢ ويقال واحد غير المنقسم ؛
وغير المنقسم هو اسم مشترك
يدلّ على معنيَين[١] :

آ – غير المنقسم كمبدأ للمنقسم

١٦٣ أحدهما[١] ، غيرُ المنقسم الذي[٢] هو مبدأ للمنقسم ،
من قِبَل أنّ من شأنه أن يحدث عنه :
ك ١٢ ج إمّا ما هو منقسم بالفعل ، * كالوحدة
(فإنّها يحدث[٣] عنها[٤] العدد ، وهو منقسم بالفعل[٥]) ،
وإمّا ما هو منقسم بالقوّة .

١٦٤ وهذا ، إمّا[١] [منقسم بالقوّة] بذاته ، كالنقطة ؛
فإنّ من شأنها أن يحدث[٢] عنها خطّ ،
وهو منقسم بالقوّة بذاته ، لا بالعَرَض[٣] .

---

١٦١ – (١) ق ك : فانه
(٢) ط : لا
(٣) ط : دوجد
(٤) ب ق ك : وهي

+ بخصوص هذا التعريف ، راجع ما كتبناه في الفصل التاسع من المقدمة (ثانيًا) ص ١٢١ – ١٢٣ .

١٦٢ – (١) ك : معنتين

١٦٣ – (١) ب : (أضاف) احد
(٢) ب ق ك : و
ط : (ناقص)
(٣) ب ط : تحدث
(٤) ب : (ناقص)
(٥) ب ق : الفعل

١٦٤ – (١) ق ك : ما
(٢) ط : تحدث
(٣) ب : (ناقص) بذاته لا بالعرض

١٦٥ وإمّا ما هو منقسم بالقوّة[1] بالعَرَض ،
ق ١٠ ظ كمبدأ * الزمان (وهو الآن) ومبدأ الحركة ؛
ب ٩ ظ فإنّ هذَين منقسمان ، * إلاّ أنّ انقسامها بالعَرَض[2] لا بالذات.

١٦٦ أمّا[1] الحركة ، فاتّصالها
(وهو المعنى الذي به صارت منقسمة)
إنّما هو لها من قِبَل اتّصال الجسم الذي هو فيه ،
والعَظْم الذي هو عليه[2].

١٦٧ أمّا من قِبَل اتّصال الجسم الذي هو فيه[1]،
فكانقسام البيض بسبب انقسام الجسم الذي[2] يبيض .
وأمّا من قِبَل[3] العَظْم ،
فبسبب المسافة التي الحركة قاطعة لها[4].

١٦٨ فانقسامها إذاً[1] ، من قِبَل اتّصالها .
واتّصالها ، من قِبَل موضوعها ، الذي هي فيه ؛
أو العظم الذي هي عليه[2] ، وهو جسم ؛
ط ١٩٣ ج أو من * قِبَل ما هي حركة عليه .

١٦٩ فانقسامها[1] إذاً[2] ، من قِبَل الجسم أو العظم ،
لا بذاتها .

---

١٦٥ - (١) ب : (ناقص) وأما ما هو منقسم بالقوة
(٢) ب : بالغرض

١٦٦ - (١) ب ق ك : وأما
(٢) ط : (ناقص) والعظم الذي هو عليه

١٦٧ - (١) ق : (ناقص)
(٢) ب : (ناقص)
(٣) ب ق : (ناقص)
(٤) ط : (ناقص رقم ١٦٧ بكامله)

١٦٨ - (١) ب ق ك : ادن
(٢) ب ق ك : (ناقص) أو العظم الذي هو عليه

١٦٩ - (١) ب ق ك : وانقسامها
(٢) ب ق ك : ادن

١٧٠ وأمّا[1] الزمان ، فاتّصاله
(وهو المعنى الذي به صار منقسماً)
من قِبَل اتّصال الحركة ، التي هو مكيال لها .

ب – غير المنقسم بمعنى سلب الانقسام

١٧١ فأمّا الآخَر من معنَيَي[1] اسم غير المنقسم ،
فهو بمعنى سلب الانقسام على الإطلاق .

١٧٢ وهو ضربان :
أحدهما ، ما يوصَف به موضوعٌ غير موجود ،
ك ١٢ ظ * كما يقال في غبرائيل[1] إنّه غير منقسم .

١٧٣ والضرب الثاني منهما ، ما يوصَف به موضوع موجود ،
ق ١١ ج *إلاّ أنّه ليس من شأنه أن يحدث[1] عنه شيء منقسم .

١٧٤ كما نقول[1] في الجوهر والكيف[2] والمضاف[3] ،
وجميع المقولات التسع (غير[4] الكمّيّة) ،
إنّها[5] غير منقسمة .

١٧٥ فإنّا[1] إنّما نسلب[2] عنها معنى الانقسام ،
من غير أن نُوجِب[3] لها بذلك معنىً آخر ،
غير سلْب الانقسام[4] .

---

١٧٠ – (١) ب ق ك : فاما

١٧١ – (١) ق ك : معنى

١٧٢ – (١) ب : غيرانيل
ط : غنرايل

١٧٣ – (١) ط : نحدث

١٧٤ – (١) ب ق ك : يقول
ط : نقول
(٢) ب : واكيف
ط : الكيف
(٣) ب : المضاف
(٤) ق ك : (ناقص)
(٥) ب : اما

١٧٥ – (١) ق : فانه
(٢) ق : سلب
(٣) ط : يوجب
(٤) ب ق ك : (ناقص من « من غير أن توجب » إلى « الانقسام »)

٥ – الخلاصة : أقسام الواحد ستة :

١٧٦ فهذه هي أقسام الواحد[١]، وهي :
واحد هو[٢] جنس ،
وواحد هو نوع ،
ب ١٠ ج *وواحد هو نسبة ،
وواحد هو متّصل ،
ط ١٩٣ ظ *وواحد هو حدّ ،
وواحد هو[٣] غير منقسم
من شأنه أن يحدث عنه ما هو منقسم .

ثالثًا – جهات الواحد +

١٧٧ وأمّا جهاته ، فثلاث[١] مناظرات ،
كلّ مناظرة جهتان؛
فتصير الجهات ستّاً[٢] .

---

١٧٦ – (١) ط : (أضاف) لها بذلك معنى آخر غير سلب الانقسام فهذ هي اقسام الواحد (sic)
(٢) ط : وهو
(٣) ب ق ك : (ناقص)

١٧٧ – + ان كلمة «جهة» ترادف الكلمة اليونانية τρόπος . وان يحيى بن عدي يستعمل احياناً بنفس المعنى كلمة «وجه» . وهكذا عند ابن سينا . راجع جواشون GOICHON ص ٤٢٥ الى ٤٢٦ (رقم ٧٥٧ ثانيًا). وفي ما يخص مرادفة كلمة τρόπος راجع : Amélie-Marie GOICHON, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā* (Paris 1939), p. 38 b.
وان PERIER، في كتابه «مقالات يحيى بن عدي» ص ١٣٤ ب ، يترجم كلمتي «وجه» و«جهة» بالكلمتين الافرنسيتين :
Rapport, point de vue

١٧٧ – (١) ب ط ق ك : فثلث
(٢) ب ق ك : شيأ

ἔστι γὰρ τὸ ἓν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ

المقدّمة : خطّة هذا القسم الثالث

١٧٨ فإحدى المناظرات : القوّة والفعل ؛ +
فإنّه قد يوجد واحد بالفعل ،
وقد يوجد واحد بالقوّة .

١٧٩ ومناظرة أخرى : الموضوع والحدّ ؛
فإنّه قد[1] يوجد واحد في الموضوع ،
ويوجد واحد في الحدّ .

١٨٠ ومناظرة أخرى : بالذات وبالعرَض ؛
فإنّه قد يوجد[1] واحد بالذات ،
وقد يوجد[1] واحد بالعرَض . +

١ ــ المناظرة الأولى : القوّة والفعل

١٨١ فأمّا الواحد بالفعل ،
فكالخطّ المنحاز[1] بنقطتين[2] هما نهايتاه ،
وهما موجودتان بالفعل .

---

١٧٩ ــ (١) ب : لا
١٨٠ ــ (١) ك : توجد
+ . راجع «ما بعد الطبيعة» لأرسطوطاليس ، الكتاب الرابع ، الفصل السادس ، السطر الأول
(BEKKER 1015 b 16-21)
ἓν λέγεται τὸ μὲν κατα συμβεβηκός, τὸ δε καθ᾽αὑτό
انظر الترجمة اللاتينية ، المجلد الثاني ، ص ٥١٨ سطر ٣٨ .
وتجدر الاشارة هنا الى ان الامثال التي يوردها بعد ذلك ارسطاطاليس لا يذكرها يحيى بن عدي في سياق مقالته (رقم ٢٨٨ ــ ٢٩٥) .
١٨١ ــ (١) ك : المنجاز
(٢) ط : بنقطتين

ق ١١ ظ **١٨٢** وأمّا الواحد* بالقوّة ،
فكالماء والشراب ، اللذَين في إناثين[١] ؛
ك ١٣ ج فإنّهما قد يمكن أن يمتزجا ، ويُجمَعا[٢]* في إناء واحد ،
فيصيرا[٣] جسماً واحداً ذا نهايات بالفعل
حائزة[٤] له عن[٥] جميع الأجسامِ سواه .

٢ — المناظرة الثانية : الموضوع والحدّ

١٨٣ وأمّا الواحد في[١] الموضوع ، فكالشمس ؛
لأنّها وحدها قابلة لحدّ الشمس ،
فإنّها لا ثانيَ[٢] لها في قبول حدّ الشمس .
١٨٤ بل[١] الأشبه زَيْد ،
فإنه موضوع واحد بعينه ، لأشياء[٢] كثيرة الحدود ،
كالزرقة[٣] والعطسة[٤] والحرارة وأشباه هذه[٥] ،
فعددها[٦] وحدودها مختلفة[٧] .

---

١٨٢ — (١) ب : انابين
ط : انابين
ق ك : انايين
(٢) ق : ويجتمعا
(٣) ك : فيصير
(٤) ط : حايره
ق ك : جايزه
(٥) ب ق ك : من

١٨٣ — (١) ط : (ناقص)
(٢) ب : تاني

١٨٤ — (١) ط : (ناقص)
(٢) ب : لاشباه
(٣) ط : كالرزقه
(٤) ب : والسبطه
(٥) ب : فهذه
(٦) ب : فعددتها
ط : (ناقص)
ق ك : بعددها (وربما هي الصواب).
(٧) ط : (رقم ١٨٤ بكامله في الهامش)

ط ١٩٤ ج ١٨٥ وأمّا[١] *الواحد في الحدّ ، فكالإنسان[٢] ؛
فإنّه واحد في الحدّ ،
أي إنّ حدّه الدالّ على طبيعته[٣] واحد ، لا حدود كثيرة

٣ ــ المناظرة الثالثة : الذات والعَرَض

١٨٦ وأمّا الواحد في الذات ،
ب ١٠ ظ فكالجسم الواحد ، * والسّطح الواحد ، والخطّ الواحد .
فإنّ كلّ واحد من هذه واحدٌ بذاته ،
لا بشيء[١] عَرَض له .

١٨٧ وأمّا الواحد بالعَرَض ،
فكالجيش[١] والعسكر والقطيع .
فإنّ الذوات التي في كلّ واحدة من هذه الجماعات ،
ق ١٢ ج *ذوات كثيرة مختلفة
١٨٨ وإنّما معنى الواحد فيها[١]
عَرَضٌ عَرَض[٢] لها ، فصارت به واحداً .

---

١٨٥ ـ (١) ق : فاما
(٢) ط : فكاالانسان
(٣) ب : طبيعه
١٨٦ ـ (١) ط : شي

١٨٧ ـ (١) ب ق : فكالحبس
١٨٨ ـ (١) ب ق ك : منها
(٢) ب ق ك : (ناقص)

وهو اجتماعها[٣] في[٤] مكان واحد ،
أو في رئاسة رئيس[٥] واحد[٦] ،
أو تحت[٧] تدبير[٨] مدبرٍ[٩] واحد ؛

١٨٩ أو[١] كما يجتمع السُّود[٢] ،
كالزنجيّ والأبنوس والقار[٣] والغراب ،
ك ١٣ ظ على اختلاف *ذواتها ، في السّواد ،
وهو عَرَضٌ واحد فيها[٤] .

---

(٣) ب : اجتماعنا
ق ك : اجتماعه
(٤) ط : من
(٥) ق ك : رهس (sic)
(٦) ك : واحداً
(٧) ط : سحت

(٨) ط : تدير
(٩) ط : مدير
١٨٩ — (١) ب ك : و
(٢) ق : الاسود
(٣) ق ك : والفار
(٤) ب ق ك : منها

الفصل السابع

مقابلة أقسام الواحد وجهاته لأقسام الكثرة وجهاتها

مقدّمة الفصل

١٩٠ ولكلّ قسم من أقسام الواحد
قسمٌ من أقسام معاني[١] الكثرة[٢] يقابله[٣].
ولكلّ جهة من جهاته
جهةٌ من جهات الكثرة[٤] يقابلها[٥] .

أوّلاً – مقابلة أقسام الواحد لأقسام الكثير

١ – المقابل للواحد جنساً ونوعاً ونسبةً واتّصالاً

ط ١٩٤ ظ ١٩١ *فأمّا قسم الكثرة[١] المقابل للواحد الجنس[٢] ،
فالكثرة[٣] التي[٤] هي[٥] أجناس ،
كالحيوان والنبات ، والجوهر والكمّ والكيف ؛
فإنّ هذه كثرة[٦] هي أجناس .

---

١٩٠ – (١) ب ق أ : (ناقص)
(٢) ب : الكثيره
ط : الكثره
(٣) ب ق ك : مقابلته بها
ط : مقابله
(٤) ب ط : الكثيره
(٥) ب ق ك : مقابلها

١٩١ – (١) ط : الكثره
(٢) ب ق ك : (ناقص)
(٣) ط : فالكثيرون
(٤) ط : الذين
(٥) ط : هم
(٦) ب ط ك : كثيره

١٩٢ وأمّا المقابل لقسم الواحد النوع ،
فالكثرة(١) التي(٢) هي(٣) أنواع ،
كالإنسان والفرس والثور ؛
فإنّ(٤) هذه كثرة(٥) هي أنواع .

١٩٣ وأمّا المقابل للواحد الذي هو نسبة ،
فالكثرة(١) التي هي نِسَب ،
كنسبة(٢) الاثنين إلى الواحد ، والثلاثة(٣) إلى الواحد .

ق ١٢ ظ **١٩٤** *وأمّا المقابل للواحد المتّصل ،
فكالخطوط(١) الكثيرة .

٢ — المقابل للواحد في الحدّ والموضوع

١٩٥ وأمّا المقابل للواحد في الحدّ ،
فكالحدود(١) المختلفة ؛
كحدّ الإنسان ، وحدّ الفرس ، وحدّ الثور .

١٩٦ بل الأولى أن يقال : كحدود ما في سقراط
من البياض والفناء(١) والزرقة ؛
ب ١١ ج *فإنّها حدود مختلفة، لأشياء مختلفة، موضوعها واحد بعينه .

---

١٩٢ — (١) ط : فالكثير
(٢) ط : والدين
(٣) ط : هم
(٤) ب : فكان كلها
(٥) ب : (ناقص)
ط : كثيره
ق ك : كلها

١٩٣ — (١) ط : بالكثره
(٢) ب ق ك : كنسبتي
ط : فكنسبه (وفي الهامش) فكنسبه
(٣) ب ط ق ك : والثلثه

١٩٤ — (١) ب : كالخطوط

١٩٥ — (١) ط : والحدود

١٩٦ — (١) ب ق ك : والقنا
ط : والفسا

١٩٧ وأمّا المقابل للواحد في الموضوع[١]،
فالكثيرة[٢] الموضوعات ؛
كالموضوعات لحدّ[٣] الإنسان، والموضوعات لحدّ[٣] الفرس،
وهي الناس الجزئيّون[٤]، والأفراس الجزئيّة[٥] .

٣ ـ المقابل للواحد غير المنقسم

١٩٨ وأمّا المقابل للواحد غير المنقسم،
فالكثير[١] [غير][١] المنقسم،
[الذي من شأنه أن يحدث منه ما هو منقسم][٣] ؛
١٩٩ كالعدد، فإنّه ذو[١] أجزاء[٢] موجودة[٢] بالفعل ؛
ك ١٤ ج وكالخطّ[٣]، فإنّ[٤] من شأنه أن ينقسم * فيكثر،
ط ١٩٥ ج * وإن لم يكن منقسماً متكثّراً بالفعل. +

٢٠٠ وما ينبغي أنْ يظنّ[١] بنا أحد
أنّا قد أغفلنا قسماً[٢] للكثيرين، لم نذكره،
وهو القسم المقابل للقسم من غير المنقسم
الذي ليس من شأنه أن يحدث منه ما هو منقسم. +

---

١٩٧ – (١) ب : الموضع
(٢) ب ك : فالكثره
(٣) ك : كحد
(٤) ب : الحرءدون
ط : والحريون
ق ك : الجزيون
(٥) ب ق ك : الجزيه
ط : الحزيه
١٩٨ – (١) ب ق ك : والكثر
(٢) ب ط ق ك : (ناقص)
(٣) ب ط ق ك : (جملة « الذي من شأنه ... » ناقصة)
١٩٩ – (١) ب ق ك : واحد (sic)
(٢) ب ق ك : موجود
(٣) ب ق ك : كالخط
(٤) ط : فانه
+ راجع الارقام ١٦٣ – ١٧٠
٢٠٠ – (١) ب ق : يطن
(٢) ب : (أضاف) متكثرا
+ راجع الارقام ١٧١ – ١٧٥

ق ١٣ ج ٢٠١ وذلك أنّ هذا * القسم من أقسام غير المنقسم ،
ليس تحته معنىً موجودٌ غير معنى السلب المطلق ،
في صنفَي الموضوعَين اللذَين يوصفان به ؛
أعني : الموضوع الذي ليس موجوداً[١] ، كغبرائيل[٢] ،
والموضوع غير القابل[٣] ،
كالكيفيّة والإضافة[٤] وجميع المقولات التسع سوى الكمّيّة.

٢٠٢ فلمّا كان معنى غير المنقسم ،
إنّما هو معنى السلب المحْض، وليس له معنى سوى السلب،
لم[١] يكن له مقابل .

ثانيًا – مقابلة جهات الواحد لجهات الكثير

٢٠٣ وكذلك[١] ، لكلّ جهةٍ من جهات[٢] الواحد[٣]
جهةٌ من جهاتٍ الكثير تقابلها[٤] .

١ – المقابل للواحد بالفعل والقوّة

٢٠٤ فالمقابل للواحد بالفعل ، الكثير بالفعل ؛
كالآحاد والخطوط[١] .

٢٠٥ و [المقابل][١] للواحد بالقوّة ، الكثير[٢] بالقوّة[٢] ؛
كالخطّ[٣] الواحد .

---

٢٠١ – (١) ق : موجود
(٢) ب : كغبرائىل
ط : لغنرايل
(٣) ق ك : المقابل
(٤) ب ق ك : والمضافه
٢٠٢ – (١) ب ك : ولم
٢٠٣ – (١) ب ق : فلذلك
ك : فكذلك
(٢) ب : الجهات
(٣) ب : للواحد
(٤) ط : نقابلها
٢٠٤ – (١) ك : والخطوط
٢٠٥ – (١) ب ط ق ك : و
(٢) ب : (ناقص)
(٣) ك : كالخط

٢ ـ المقابل للواحد في الموضوع والحدّ

٢٠٦ و [المقابل][١] للواحد في الموضوع ، الكثير[٢] في الموضوع
وهذا[٣] ضربان :

٢٠٧ أحدهما ، موضوعاته متكثّرة بأعراضها ، وطبيعته واحدة[١] .
كأشخاص[٢] الإنسان ؛
فإنّهم موضوعون للإنسان[٣] ، وطبيعتهم[٤] واحدة ،
ط ١٩٥ ظ وإنّما يتكثّرون * بأعراضهم .

٢٠٨ والآخَر ، موضوعاته مختلفة ، متكثّرة بذواتها[١] ،
ب ١١ ظ * كالعِلْم[٢] والبياض[٣] ؛
ق ١٣ ظ فإنّ موضوعَي[٤] * هذَين مختلفان[٥] بذاتيهما[٦] ،
لأنّ[٧] موضوع أحدهما النفس ، وموضوع الآخر الجسم[٨]

ك ١٤ ظ ٢٠٩ و [المقابل][١] للواحد * في الحدّ ، الكثيرون في الحدّ ،
كالإنسان والفَرَس والثور +

---

٢٠٦ ـ (١) ب ط ق ك : و
(٢) ب ط ق ك : الكثيره
(٣) ب ك : وهدا ان
ق : وهدان

٢٠٧ ـ (١) ب ك : واحد
(٢) ب : كالشحاص
(٣) ب ق ك : (ناقص) فإنهم موضوعون للإنسان
(٤) ب ق ك : فطبيعتهم

٢٠٨ ـ (١) ق ك : بدوامها
(٢) ق ك : كالعام
(٣) ب : كالطعام
(٤) ب : موصعي
(٥) ب : مخلفان
(٦) ق ك : بداتهما
(٧) ب : لان لان (sic)
(٨) ب : الجسيم

٢٠٩ ـ (١) ب ط ق ك : و
+ راجع الرقم ١٩٥

٢١٠ بل[١] الأولَى أن[٢] يقال : كحدود ما[٣] في[٤] سقراط
من البياض والفناء[٥] والزرقة[٦] ؛
فإنّها حدود كثيرة، لأشياء مختلفة[٧]، موضوعها واحد . +

٣ ــ المقابل للواحد بالذات والعرَض

٢١١ و [المقابل][١] للواحد بالذات ، الكثيرون بالذات[٢] ،
كالجيش[٣] والعسكر .

٢١٢ و [المقابل][١] للواحد بالعرَض[٢] ، الكثيرون بالعرَض ،
كزيد مثلاً ، الحامل أعراضاً[٣] كثيرة ،
فهو بها كثير .

---

٢١٠ – (١) ب ق ك : و
(٢) ب : (ناقص)
(٣) ب : هما
(٤) ب : (ناقص)
(٥) ب ك : والقنا
ط : والعنا
ق : والقناء
(٦) ب ط : والرزقه
(٧) ب : مخلفه
+ راجع الرقم ١٩٦

٢١١ – (١) ب ط ق ك : و
(٢) ب : الزات
(٣) ب ق ك : كالجنس

٢١٢ – (١) ب ط ق ك : و
(٢) ب : بالغرض
(٣) ق ك : اعراضها

الفصل الثامن

بطلان القول الخامس وصحّة القول السادس

مقدّمة الفصل

١ — وضع هذا الفصل من المقالة

٢١٣ فإذ قد شرحنا حقيقةَ[1] الواحد ،
وعدّدْنا أقسامه وجهاته ، ومقابلاتها من أقسام الكثيرين وجها[ته]
ولخّصْنا[2] ما [معنى] كلّ واحد منها ؛ +

٢١٤ فلْنَصِرْ[1] إلى + النظر
فيما يصحّ نعت[2] علّة العلل (تبارك وتعالى!) به ،
من هذه الأقسام والجهات ،
وما لا يصحّ منها[3] ؛ + +

---

٢١٣ — + حول هذا العنوان راجع ما جاء في المقدمة الرقم ١٢. ويجدر بالذكر هنا الى ان PERIER (ص ١٣٤) قد تجاوز هذا الفصل ولم يحلله.

(١) ب : حقيقيه

(٢) ب : ولحصنا
ق : ولحظنا

+ + ان الرقم ٢١٣ يختصر محتوى الفصل السابع (رقم ١٤٦ — ٢١٢).

٢١٤ — (١) ب : فلنصر
+ هذا التعبير (فلنصر الى) نجده كذلك في الرقم ٢٦٩، وهو من خصائص أسلوب يحيى.

(٢) ط : دمت
ك : نعه

(٣) ب ق ك : بها
+ + في هذه الاسطر مخطط الفصلين التاسع والعاشر (رقم ٢٤٢ — ٣٠٩)

٢١٥ بعد أن نفحص[١] هل[٢] العلّة الأولى[٣]
واحدة[٤] من كلّ جهة ، +
أو كثيرة[٥] من كلّ جهة ، + +
أو واحدة من جهة وكثيرة من جهة أخرى ، + + +
وإثبات ذلك ببرهان واضح ؛

ط ١٩٦ ج ق ١٤ ج **٢١٦** *معتمدين* في ذلك على هدايته ،
ومعتضدين على بلوغه بتأييده ،
وهو حَسْبُنا[١] كافياً ومعيناً . +

٢ — كلّ موجود إما واحد ، أو كثير ، أو واحد وكثير

٢١٧ فنقول : لمّا كان كلّ[١] موجود[٢]
لا[٣] بدّ ضرورةً من أن يكون :
إمّا واحداً من كلّ وجه ،
ليس بأكثر[٤] من واحد من[٥] وجه من الوجوه ؛

---

٢١٥ — (١) ب : يفحص
(٢) ب : هد
ق ك : هده
(٣) ق : (ناقص)
(٤) ق : الواحده
+ هذا ما يبحث فيه المؤلف في هذا الفصل ، في الارقام ٢١٩ — ٢٣٤
(٥) ب : كثره
+ + هذا ما يبحث فيه المؤلف في هذا الفصل ايضاً ، في الارقام ٢٣٥ — ٢٤٠
+ + + راجع كذلك في هذا الفصل الرقم ٢٤١

٢١٦ — (١) ب : حسننا
+ تجد هذا التعبير عينه في الرقمين ١٧ و ٣٧٩

٢١٧ — (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ب ق ك : موجوداً
(٣) ب ط ق ك : فلا
(٤) ب : بالاكثر
(٥) ط : ب

٢١٨ وإمّا أكثر من واحد من كلّ جهة[١] ،
ليس[٢] بواحد من[٣] وجه من الوجوه ؛
أو واحداً من وجهٍ ما ،
وأكثر من واحد من وجهٍ آخر ؛

أوّلًا – الواحد ليس واحدًا من كلّ وجه

٢١٩ وكان محالاً أن يكونَ ما هو موصوفٌ بأنّه واحد
ك ١٥ ج *واحداً من كلّ وجه ،
ب ١٢ ج ليس بكثيرٍ* من[١] وجهٍ من الوجوه ؛... +

المقدّمة : كلّ اسم إمّا أصل ، وإمّا مشتقّ

٢٢٠ وذلك أنّ قولَنا « واحد » هو اسمٌ ما ؛
وكلّ اسمٍ ما[١] ، فمن[٢] الاضطرار أن يكون :
إمّا أصلاً ، وإمّا مشتقّاً .

٢٢١ وأعني بالأصل ما وُضع دالاًّ على ذات المسمّى ،
بغير توسّط شيء فيها[١] ، هو مشتقّ من اسمه .
كقولك[٢] « زيد »[٣] ، فإنّه يدلّ على ذات زيد ،
لأنّه إنّما وُضع اسماً لها .

---

٢١٨ – (١) ب ق : وجه
(٢) ب : وليس
(٣) ب ق ك : (ناقص)

٢١٩ – (١) ب ق ك : ب
+ العبارة هنا معقدة وغير مكتملة بسبب الشروحات التي تلي . على ان المعنى يبقى واضحاً : بعد ان قدّم يحيى افتراضات ثلاثة ، يثبت ان الافتراضين الاولين مستحيلان ، وان الافتراض الثالث وحده ممكن . راجع الحواشي الموضوعة على الرقمين ٢١٢ و ٢٦٦ .

٢٢٠ – (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ق : فهو من

٢٢١ – (١) ق ك : منها
(٢) ط : هو لك
(٣) ط : ريد

٢٢٢ وأعني[1] بالمشتقّ ما كان من الأسماء دالاً على[2] المسمّى ،
بتوسّط[3] شيء فيه[4] ، هو[5] مشتقّ[6] من اسمه .
كقولك « الكاتب » ؛ فإنّه يدلّ على زيد مثلاً ،
بتوسّط كتابته ، التي منها اشتُقّ .

١ – إن كان « الواحد » أصلاً

٢٢٣ فقولنا إذاً « واحد »[1] ، إن كان أصلاً
ط ١٩٦ ظ
*(أعني دالاً على ذات ، * بغير توسّط شيء فيها)[2] ،
ق ١٤ ظ
فالذي يُشار[3] إليه به معناه وأنّيّته[4]
هو أنّه واحد .

٢٢٤ وما معناه وأنّيّته[1] هو أنّه واحد ،
إنّما هو أصل للكثيرين[2] .
أعني الشيء الذي ، إذا انضاف إليه مثله ، وُجد الكثيرون[3] ؛
ولا يوجَد الكثيرون ، إلاّ إذا انضاف إليه مثله .

٢٢٥ فإنّه من البيّن الظاهر ، لكلّ ذي عقل ،
أنّ معنى الكثيرين وأنّيّتهم[1] ،
إنّما هو آحاد مجتمعة .

---

٢٢٢ – (١) ب : اعني
(٢) ب : (أضاف) ذات
(٣) ب : يتوسط
(٤) ب : (ناقص)
(٥) ب : وهو
(٦) ب : مستق

٢٢٣ – (١) ق : واحداً
(٢) ب ق ك : منها
(٣) ب ق ك : شار
(٤) ط : واسمه

٢٢٤ – (١) ط : واسمه
(٢) ب ق ك : الكثيرُين
(٣) ط : الكثيرين (sic)

٢٢٥ – (١) ب : فانيهم
ط : واسهم

٢٢٦ وليس[١] يخلو[٢] من أن يوجَدَ شيء غيره ،
معناه أيضاً[٣] والوجود[٤] له هو أنّه واحد .

٢٢٧ فإن كان يوجد شيء غيره، معناه والوجود[١] له هو أنّه واحد،
لزمه من هذا الوجه أن يكون كثيراً ،
إذ[٢] كان معناه قد وُجد في غيره .

ك ١٥ ظ ٢٢٨ *وذلك أن الكثرة داخلة مع الغيريّة،
والغيريّة مع الكثرة ، لا محالة .

٢٢٩ وإن كان ليس يوجَد شيء ،
معناه والوجود له هو أنه واحد ، غيره ،
لزم خلاف ما هو ظاهر للعيان ،
وهو ألاّ يوجَد كثيرون البتّة .

٢٣٠ وذلك أن الكثيرين[١]
ب ١٢ ظ * إنّما يجتمعون من آحاد أكثر من واحد ؛
فإن كان ليس يوجَد من الآحاد إلاّ واحدٌ فقط ،
فليس [يوجَد] الكثيرون .
إلاّ[٢] أن[٣] الكثيرين[٤] موجودون[٥] ،
ق ١٥ ج فالآحاد[٦] * إذاً[٧] أكثر من واحد[٨] .

---

٢٢٦ – (١) ب ق ك : فليس
(٢) ب ق ك : يخلوا
(٣) ط : ايضاف
(٤) ط : الوجود

٢٢٧ – (١) ب : الوجود
(٢) ق ك : اذا

٢٣٠ – (١) ق : الكثيرون
(٢) ط : (ناقص)
(٣) ط : لان
(٤) ق : الكثيرون
(٥) ب : موجودين
(٦) ك : في الاحاد
(٧) ب ق ك : ادن
(٨) ق : (فوق السطر)

ط ١٩٧ ج **٢٣١** فليس هو وحده[١] * إذاً[٢] واحداً ،
بل هو وغيره[٣] .
فليس هو إذاً[٤] واحداً من كلّ وجه ،
ليس بكثير من[٥] وجه من الوجوه .

٢ ــ إن كان « الواحدُ » مشتقّاً

٢٣٢ وإن كان قولنا « واحد »[١] اسماً مشتقّاً[٢]
(أعني دالاًّ على ذات ،
بتوسّط شيء فيها هو مشتقّ من اسمه ،
كقولنا « كاتب »[٣] ،
٢٣٣ فقد يتضمّن[١] ضرورةً معنيَيَين[٢] :
أحدهما الذات ، والآخر ما فيها
(وهو الوحدة[٣] التي فيها[٤] ، التي بها صارت واحدة) .

الخلاصة

٢٣٤ وإذا كان ذلك كذلك ،
فليس الواحد إذاً[١] واحداً في كلّ وجه ،
ليس بكثير من[٢] وجه من الوجوه .

---

٢٣١ ــ (١) ب ق ك : واحده
(٢) ب ق ك : اذن
(٣) ب ق ك : (أضاف) وليس هو اذن واحداً من كل وجه بل هو وغيره
(٤) ب ق ك : اذن
(٥) ب ق ك : ب
٢٣٢ ــ (١) ق ك : واحداً
(٢) ب : مشتقا
(٣) ب : كانت
٢٣٣ ــ (١) ط ك : ىتضمن
(٢) ب : معينتين
ك : معنتين
(٣) ط : الواحده(ثم شُطبت الألف)
(٤) ب : (أضاف) التي فيها
٢٣٤ ــ (١) ب ق ك : اذن
(٢) ب ق ك : ب

ثانيًا – الواحد ليس كثيرًا من كلّ وجه

٢٣٥ وليس يمكن أيضاً أن يكون كثيراً من كلّ وجه[١]،
وليس بواحد من وجه[٢] من الوجوه .

٢٣٦ أمّا[١] أوّلاً ، فلأنّ الكثيرين ،
إنّما هم كثيرون بكثرةٍ فيهم ؛
ومعنى الكثرة معنى واحد ،
ك ١٦ ج وهذا[٢] *المعنى[٣] هم فيه متّفقون .

٢٣٧ وثانياً ، فإنّ معنى التغاير[١] لازم للكثرة[٢] ؛
وهو أيضاً عامٌّ لجميعهم ،
فهم[٣] فيه[٤] أيضاً متّفقون .

٢٣٨ والواحد[١] لازمٌ للاتّفاق ،
كما أنّ الكثير لازم للافتراق ؛
فهم من هذين الوجهين واحد .

ق ١٥ ظ **٢٣٩** *ثمّ مع[١] ذلك ، فإنّهم كلّهم مباينون لمعلوليهم[٢] ،

---

٢٣٥ – (١) ب : (ناقص) يمكن أيضاً أن يكون كثيراً من كل وجه
(٢) ط : (ناقص) وليس بواحد من وجه

٢٣٦ – (١) ق : (ناقص)
(٢) ب : وهو
(٣) ب : معنى

٢٣٧ – (١) ق ك : الغاير
(٢) ط : الكثره
(٣) ب : فيهم
(٤) ك : (ناقص)

٢٣٨ – (١) ب ك : فالواحد

٢٣٩ – (١) ب : بعد
(٢) ط : لمعلولتهم
ك : لمعلولهم

ـ ومباينتهم[٣] لهم لازمة لكلّ واحد منهم .
فهم[٤] في هذه المباينة متّفقون ،
ط ١٩٧ ظ *واتّفاقهم يُوجِب لهم الوحدانيّة فيما اتّفقوا فيه[٥] .

٢٤٠ فليسوا إذاً[١] كثيرين من كلّ وجه[٢] ،
غير متّحدين بوجه من الوجوه .

خلاصة الجزء الثاني : صحّة القول السادس ،
القائل ان الخالق واحد من وجهٍ
وكثير من وجهٍ آخر

٢٤١ وإذا بطل (من ثلاثة[١] أقسام
لا بدّ ضرورةً من أن يوجَدَ واحدٌ[٢] منها) قسمان ،
ب ١٣ ج وجب[٣] * الثالث لا محالة .

وهو أن تكون[٤] الذات :
واحدةً من وجه ،
وأكثر[٥] من واحدة من وجه آخر .

---

(٣) ب : وما بينتهم
ط : ومباسنهم
ق ك : ومبانيهم
(٤) ق : وهم
(٥) ب : عليه .
٢٤٠ ـ (١) ب ق ك : ادن
(٢) ب : جهه
٢٤١ ـ (١) ب ط ق ك : تلته
(٢) ط ق : (ناقص)
(٣) ق : ويغيب (sic)
(٤) ب ط ق ك : يكون
(٥) ط : فاكثر

الجزء الثالث

إيضاح معنى أن الباريء واحد من جهة وكثير من جهة أخرى

الفصل التاسع

من أيّ قسم وجهة يقال إن الباريء واحد ؟ +

المقدّمة : خطّة هذا الفصل

٢٤٢ وإذ قد تبيّن أنّه واجبٌ(١) ضرورةً
أن تكون العلّة واحدة من جهة ما ،
وأكثر من واحدة من جهة أخرى ؛ ++

٢٤٣ فلْنتُلْ(١) ذلك بإبانة القسم من(٢) أقسام(٢) الواحد
التي يصحّ أن يُنعَت به ،
والجهات التي هي بها واحد ،
والجهات التي هي(٣) بها(٤) أكثر من واحد(٥) ؛

+ هذا الفصل يحلله PERIER من ص ١٣٤ (الفقرة ٢) إلى ص ١٣٥

٢٤٢ - (١) ب ق ك : يجب

++ راجع الفصل الثامن (رقم ٢١٣ - ٢٤١)

٢٤٣ - (١) ط : فليتل
ق ك : فلنقل
(٢) ق : (ناقص)
(٣) ب : (ناقص)
(٤) ط : (ناقص) واحد والجهات التي هي بها
(٥) ق ك : واحده

٢٤٤ والأقسام والجهات (من أقسام وجهات الواحد والكثير)
التي[١] يستحيل أن ينعت بها؛ +
ومنها أنها واحدة وأكثر من واحدة.

أوّلًا – من أيّ قسمٍ يقال إنّ البارئ واحد

١ – البارئ ليس واحداً جنساً أو نوعاً

٢٤٥ فنقول[١]: إنّه[٢] من المحال أن تكون[٣] العلّةُ (عزّ وجلّ!)[٤]
واحداً جنساً، ولا واحداً نوعاً.

٢٤٦ وذلك أنّ الأجناس والأنواع محتاجة،
ك ١٦ ظ *في وجودها وجوداً ذاتيًّا[١]، إلى الأشخاص؛
فهي علل وجودها.
وعلّة العلل لا علّة[٢] لوجودها،
بل هي علّة وجود كلّ موجودٍ سواها.

٢٤٧ فيجب أن تكون[١] العلّة معلولة[٢]،
من قِبَل وضعها جنساً أو نوعاً؛
وألّا تكون[٣] معلولة[٢]،
من قِبَل خاصّةِ علل العلل.

---

٢٤٤ – + ان الرقمين ٢٤٣ – ٢٤٤ يدلان على محتوى الفصلين التاسع والعاشر (رقم ٢٤٥ – ٣٠٩)

(١) ق ك: الدي

٢٤٥ – (١) ق ك: نقول

(٢) ق: (ناقص من «إنه من المحال» حتى رقم ٢٥٨ «هو الذي مع انه»)

(٣) ب: يكون

(٤) ك: جل وعز (عوض «عز وجل»)

٢٤٦ – (١) ك: دايما

(٢) ب ك: عليه

٢٤٧ – (١) ب: يكون

(٢) ب: معلومه

(٣) ب: يكون

ط ١٩٨ جـ ٢٤٨ فتكون إذاً[١] * العلّةُ
معلولةً[٢] ولا معلولة[٢] معاً .
وهذا محال .

٢٤٩ فما لزم وضعُه هذا المحالَ ، فهو محال[١] .
والذي لزم وضعه هذا المحال ،
هو أنّ العلّة واحد ، جنساً[٢] أو نوعاً[٣] .
فأنْ تكون[٤] العلّة إذاً[٥] واحداً ،
جنساً أو نوعاً ، محال .

٢ — البارئ ليس واحداً نسبةً

٢٥٠ وبهذه[١] السبيل يلزم هذا المحالَ بعينه
وضعُ[٢] العلّة واحداً[٣] نسبةً .

٢٥١ وذلك أنّ النسبة[١] عَرَضٌ في المنسوب ،
والعَرَضِ محتاج في وجوده إلى جوهرٍ يوجد فيه ،
والمحتاجُ في وجوده إلى شيء غيرِه ، معلولٌ .
فالعلّة إذاً[٢] معلولة ،
وهذا محال .

---

٢٤٨ — (١) ب ك : ادن
(٢) ب : معلومه

٢٤٩ — (١) ط : (هذه الجملة ناقصة «فما لزم ... »)
(٢) ب ط ك : جنس
(٣) ب ط ك : نوع
(٤) ب : تكن
(٥) ب ك : ادن

٢٥٠ — (١) ب : وهذه
ك : وبهدا
(٢) ب ك : وتمتنع (sic)
(٣) ب ط ق ك : واحد

٢٥١ — (١) ط : السبه
(٢) ب ك : ادن

٣ – الباريءُ ليس واحداً متّصلاً

٢٥٢ وغير(١) ممكن أيضاً أن تكون(٢) العلّةُ
واحداً كالمتّصل .

ب ١٣ ظ **٢٥٣** إذ ليس يمكن أن * يكون(١) جسماً ؛
فقد بيّنَ(٢) ذلك أرسطوطاليس(٣) ،
في المقالة الثامنة من كتابه الموسوم بـ « السماع الطبيعي » .
بياناً ظاهراً صحيحاً ، +
يُغنينا(٤) قُرْبُ تناوُله من موضعه ،
عن إطالة هذه المقالة به .

٢٥٤ ولا [أن يكون] سطحاً(١) ولا(٢) خطّاً ، ولا مكاناً ولا زماناً ،
إذ جميع هذه أعراض .
ويلزم وضعَها المحالُ الذي لزم وضعها نسبةً(٣) ،
من قِبَل أنّها عَرَض .

٤ – الباريءُ ليس واحداً غير منقسم

ك ١٧ ج **٢٥٥** ويستحيل أيضاً * أن يكون واحداً غير منقسم ،
ط ١٩٨ ظ إذ كان قولنا « غير منقسم »(١) يدلّ على * معنيَين(٢)

---

٢٥٢ – (١) ب ك : غير
(٢) ب : يكون

٢٥٣ – (١) ك : تكون
(٢) ب ك : تبين
(٣) ب : ارسطوا
ك : ارسطو
+ راجع ما كتبه ارسطاطاليس في « الطبيعيات » (« السماع الطبيعي ») ، الكتاب الثامن ، الفصلان السادس والثامن

(٤) ط : نعسا

٢٥٤ – (١) ب : سحطا
(٢) ب ك : و
(٣) ب : بسببه
ك : بكفيته (sic)

٢٥٥ – (١) ب ك : (ناقص) اذ كان قولنا غير منقسم
(٢) ط : معنيين
ك : معنتين

آ ـ المعنى الأوّل : « غير منقسم » بمعنى السلب

٢٥٦ أحدهما بمعنى السّلْب ،
وهو الشيء الذي سَلْبُ الانقسام منه[1]
لا يقتضي معنىً مقابلاً للانقسام ؛
كاللون والطعم ، وبالجملة الكيفيّات ،
وسائر الأعراض ، سوى الكمّيّة[2] ومبادئها .

٢٥٧ وهذا القول مناسب لقولنا ،
في الصوت والطعم ، إنّه غير مرئيّ[1]
وليس إلى هذا المعنى نذهب[2] ،
في قولنا في الواحد غير المنقسم .

ب ـ المعنى الثاني : « غير المنقسم » بمعنى مبدأ لما ينقسم

٢٥٨ والمعنى الثاني من معنى[1] « غير المنقسم »
(وهو الذي إليه نشير بقولنا « واحد غير منقسم ») ،
هو الذي[2] ، مع أنّه غير[3] منقسم ، هو[4] مبدأ لما ينقسم
ق ١٦ ج من قِبَل أنّه من شأنه * أن يكون منه ما هو منقسم .

---

٢٥٦ ـ (١) ط : فيه
(٢) ب : الكيميه

٢٥٧ ـ (١) ب ك : مواتي
ط : مراي
(٢) ب ط : يذهب

٢٥٨ ـ (١) ب : معنيين
ك : معنتين
(٢) ب : (ناقص) إليه نشير بقولنا ... هو الذي
(٣) ق : (هنا يستأنف الناسخ النص ، راجع رقم ٢٤٥)
(٤) ب : وهو

٢٥٩ وهو ضربان : أحدهما بذاته ، وعلى القصد الأوّل ،
كالوحدة والنقطة ؛
والثاني بالعَرَض ، وعلى[1] القصد الثاني ،
كالآن[2] ومبدأ الحركة .

٢٦٠ وذلك أنّ جميع[1] هذه
(أعني : الوحدة والنقطة ، والآن ومبدأ الحركة)
تكون[2] منها[3] أقدار منقسمة[4] .

٢٦١ أمّا الوحدة[1] ، فإنّها ، إذا تكرّرت يتقوَّم[2] [منها] عدد ؛
وأمّا[3] النقطة ، فإذا تحرّكت يتقوَّم[4] [منها] خطّ .
وكذلك الآن يتقوّم[5] منه[6] الزمان ،
ومبدأ الحركة يتقوّم منه الحركة .

ج — النتيجة

ط ١٩٩ ج **٢٦٢** فإن وُضع أن العلّةَ * واحد غير منقسم ،
بالمعنى الأوّل الذي هو سَلْب المنقسم ،
ب ١٤ ج لم يكن للواحد بمعنى[1] غير * منقسم معنى خاصّ .

---

٢٥٩ — (١) ب ق : على
(٢) ب ق ك : والان

٢٦٠ — (١) ط : (وفي الهامش) جميع له
ق ك : يكون
(٣) ط : منهما
(٤) ب : (ناقص) تكون منها اقدار منقسمة

٢٦١ — (١) ب : (ناقص) اما الوحدة
(٢) ب ط ق ك : يقوم
(٣) ط : فاما
(٤) ب ق ك : يقوم
ط : بقوم
(٥) ب ق ك : يقوم
(٦) ق : منه

٢٦٢ — (١) ب ق ك : معنى

ك١٧ظ **٢٦٣** *وإنّما يحصل(١) المعاني الباقية من معاني الواحد التي عدّدناها،
وأفسدنا نعت(٢) الواحد بأكثرها ،
وبقي علينا(٣) الفحص عن(٤) اثنين منها .

٢٦٤ وليس يمكن أن تكون(١) العلّة واحداً غير منقسم
بالمعنى الثاني .
وذلك أنّه لا يمكن أن يكون وحدة(٢)، على ما بيّنّا(٣) ،
ولا نقطة ، ولا آن(٤) ، ولا مبدأ حركة . +
ق١٦ظ **٢٦٥** إذ كان كلّ* واحدٍ من هذه ،
إنّما قوامه ووجوده فيما هو له مبدأ ؛
وكلُّ هذا عَرَض ، فالعرض(١) علّةٌ لوجودها ؛
وهي معلولة(٢) له ، والعَرَض معلول ، فهي معلولة لمعلول
٢٦٦ وقد بيّنّا أنّ العلّة الأولى لا يمكن أن تكون(٢) معلولة(٣) ؛+
فغير ممكن إذاً(٤) أن تكون(٥) واحدةً بمعنى غير منقسم

---

٢٦٣ – (١) ب ق ك : تحصيل
(٢) ب : تعت
(٣) ط : بصلينا (sic)
(٤) ق ك : من
٢٦٤ – (١) ب ط : يكون
(٢) ب ق : وحده
(٣) ب : بيننا
(٤) ب ق ك : الان
ط : انا
+ راجع ما ورد سابقاً في الارقام ٢٥٨–٢٦١

٢٦٥ – (١) ب ق ك : والعرض
(٢) ب : معلومه
٢٦٦ – (١) ب : بيننا
(٢) ب ط : يكون
(٣) ط : (أضاف) فهي معلولة لمعلول وقد بينا (ثم شطبها)
+ راجع ما ورد سابقاً في الارقام ٩٠–٩٥
(٤) ب ق ك : ادن
(٥) ب ط : يكون

٥ ـ الخلاصة : البارئ واحدٌ حدّاً

٢٦٧ وإذ[١] قد استحالت[٢] من الستّة الأقسام
(التي[٣] يدلّ[٤] عليها اسمُ الواحد[٥]) خمسة،
وهي الجنس والنوع والنسبة والمتّصل وغير المنقسم،
فقد وجب القسم الباقي، وهو الواحد الحدّ.

٢٦٨ وذلك أنّ الحدّ (وإن شئتَ، فقل «القول الواصف») للعلّة الأولى واحد[١].

ثانيًا – من أيّ جهةٍ يقال إنَّ البارئ واحد

٢٦٩ فإذ قد عرفنا بأيّ[١] قسم[٢] من أقسام الواحد
يُنعَت[٢] بها[٣] العلّة،
ط ١٩٩ ظ فلْنَصِرْ إلى + الفحص عن * الجهة
التي يُنعَت[٢] منها العلّة[٤] بهذا القسم من أقسام الواحد
من الجهات الستّ[٥].

---

٢٦٧ – (١) ب : وادا
(٢) ك : استحالة
(٣) ق ك : الذي
(٤) ب : تدل
(٥) ب : الواحده

٢٦٨ – (١) ق : واحداً

٢٦٩ – (١) ب ق ك : بان قسما
(٢) ط : ىىعت
(٣) ط : (ناقص)
+ حول هذا التعبير، راجع ما قلناه سابقاً في الرقم ٢١٤ .
(٤) ب ق ك : (ناقص) فلنصر إلى... منها العلة
(٥) ق ك : الستة

١ ــ الباري واحدٌ بالفعل

٢٧٠ فنقول : إنّه غير ممكن أن يكون
معنى الوحدانيّة[١] فيها بالقوّة .

٢٧١ إذ[١] كانت كلّ قوّة ،
ك ١٨ ج فإنّما هي قوّة * نحو[٢] فعل[٣] ما .
وكلّ قوّة مضطرّة ، في خروج ما فيها إلى الفعل[٤]
إلى علّة تخرجه[٥] إليه .
فيلزم لذلك أن تكون[٦] العلّة معاولة[٧] .
وهذا محال .

ق ١٧ ج **٢٧٢** *فليس الوحدانية[١] إذاً[٢] ، في[٣] العلّة الأولى ، بالقوّة ؛
فيجب[٤] إذاً[٥] ضرورةً أن يكون فيها بالفعل .

ب ١٤ ظ **٢٧٣** وذلك أنّ كلّ[١]ما[١] ليس بموجودٍ بالقوّة ولا[٢]* بالفعل ؛
فهو معدوم ، لا وجود له البتّة .
فكلّ[٣] ما[٣] هو موجود إذاً[٤] ،
فواجب ضرورةً أن يكون : إمّا بالقوّة ، وإمّا بالفعل .
فإذا لم يكن بالقوّة ،
فهو لا محالة بالفعل .

---

٢٧٠ ــ (١) ب : الواحدانية
٢٧١ ــ (١) ب : اذا
(٢) ب : محو
(٣) ب : فغل
(٤) ق : فعل
(٥) ب ط ق : يخرجه
ك : مخرجه
(٦) ب ط : يكون
(٧) ب : معلومه

٢٧٢ ــ (١) ب : الواحدانيه
(٢) ب ق ك : ادن
(٣) ك : الى
(٤) ب ق ك : فواجب
(٥) ب ك : ادن
ق : ادن ادن (sic)
٢٧٣ ــ (١) ط ق ك : كلما
(٢) ب : (أضاف) ولا
(٣) ط ك : فكلما
(٤) ب ق ك : ادن

٢ – البارئ واحد بالذات

٢٧٤ ومن البيّن أنّه واجب ضرورةً
أن[١] يوجَد لها معنى الوحدانيّة.

٢٧٥ وذلك أنّ[١] كلّ موجوداً، فواجب ضرورةً أن[٢] تكون ذاته:
إمّا واحدة، وإمّاً أكثر من واحدة.

٢٧٦ فإن وُضع أنّها واحدة،
فهو قولنا.

٢٧٧ وإن وُضع أنّها أكثر من واحدة[١]،
فالوحدة لا محالة موجودة لها؛
إذ[٢] الواحد[٣] من[٤] كلّ كثرة موجود،
وذلك أنّ وجود[٥] الكثرة وأنّيّتها[٦] هو آحاد مجتمعة.

٣ – البارئ واحد في الموضوع

٢٧٨ وظاهر[١] أنّها من جهة الموضوع أيضاً واحدة؛
وذلك أنّه قد تبيّن أنّ الذي حصل وصحّ لها،
ط ٢٠٠ ج من أقسام الواحد، هو[٢] الواحد[٢] * الحدّ +؛
ومن البيّن أنّ الحدّ الواحد،
إنّما يدلّ على ذات واحدة.

---

٢٧٤ – (١) ب ق ك : بان

٢٧٥ – (١) ب ط ق ك : انه اذا كان
(٢) ب ق ك : بان

٢٧٧ – (١) ط : (ناقص) فإن وضع انها واحدة، فهو قولنا. وإن وضع أنها اكثر من واحدة
(٢) ب ط : اذا
(٣) ب : الواحده
(٤) ب ق : في
(٥) ب ق ك : (ناقص)
(٦) ط : وانيتها

٢٧٨ – (١) ب ك : فظاهر
(٢) ب : (ناقص)
+ راجع ما ورد سابقاً في الرقمين ٢٦٧ و ٢٦٨

خلاصة الفصل

ق١٧ ظ ٢٧٩ *وقد استحال أيضاً أن تكون[١] واحدةَ جنسٍ[٢] ، أو واحدة[٣] نوع ، أو واحدة نسبة .
وبقي ، من أقسام الواحد بالعدد، الواحد الحدّ[٤] .

ك١٨ ظ ٢٨٠ *فهي إذاً[١] واحد في الموضوع ، أوّلاً للحدّ .

---

٢٧٩ - (١) ب : يكون
(٢) ب : حمس
(٣) ب ق ك : (ناقص)
(٤) ق : بالحد

٢٨٠ - (١) ق ك : ادن

الفصل العاشر

من أيّ قسم وجهة يُقال إنّ الباري كثير ؟ +

المقدّمة : خطّة هذا الفصل

٢٨١ فإذ قد بيّنّا ما معنى الواحد ،
وكم أقسامه، وما هي، وبأيّها(١) يصحّ نعت العلة الأولى ،
وكم جهاته، ومن أيّها(٢) يصحّ أن توجَد(٣) العلّة(٤) بها ؛ + +

٢٨٢ و[إذ] قد ثبت وجوب(١) الوحدانيّة والكثرة معاً في العلّة ، +
وكانت للكثرة(٢) أقسامٌ مساوٍ(٣) عددُها عدد أقسام الواحد ؛ + +

٢٨٣ فقد يجب أن نسلك ،
في الفحص عن صحّة ما يصحّ، وبطلان ما يبطل منها(١)،
السبيل التي سلكناها
في * الفحص عن أقسام الواحد وجهاته بعينها . +

ب ١٥ ج

+ هـذا الفصل يحلله Perier ،
من ص ١٣٦ (الفقرة الأولى)
إلى ١٣٧ (الفقرة ٢).

٢٨١ - (١) ب ق : وما بها
ط : وما بها
(٢) ق ك : انها
(٣) ب ق : دوجد
ك : يوجد
(٤) ب ق : (أضاف) الأولى
+ + ان الرقم ٢٨١ يعود فيقدم
مخطط الفصلين السادس (رقم
١٤٦ - ١٨٩) والتاسع (رقم
٢٤٢ - ٢٨٠) .

٢٨٢ - (١) ب ق : وجود
+ راجع الفصل الثامن (رقم ٢١٣ -
٢٤١)
(٢) ب ق : الكثره
(٣) ب ق ك : و
+ + راجع الفصل السابع (رقم
١٩٠ - ٢١٢)

٢٨٣ - (١) ب ق ك : بها
+ راجع الفصل التاسع (رقم ٢٤٢ -
٢٨٠) الذي يعطينا اذاً مخطط
هذا الفصل العاشر .

أوّلًا – من أيّ قسم يقال إنّ الباريءَ كثير

١ – الكثرة الحدّيّة هي الموجودة في الباريءُ

٢٨٤ فنقول : إنّ للإنسان[١] أن يتبيّن[٢] استحالة وجود الكثرة
بمعنى الجنس والنوع والنسبة[٣] والمتّصل[٣] وغير المنقسم ،
بالبرهان الذي بيّنّا به استحالة وجود
هذه الأقسام من أقسام الواحد .

٢٨٥ وذلك أنّ[١] ، من بياننا[٢] استحالة وجود العلّة[٣] واحداً جنساً ،
ق ١٨ ج يتبيّن[٤] أنّه يستحيل * وجودها أجناساً كثيرة .
إذ كان وجودها أجناساً كثيرة
ط ٢٠٠ ظ موجباً وجود معنى * الجنس الواحد فيها[٥] .

٢٨٦ وكذلك[١] القول في سائر الباقية[٢] ؛
حتّى يصحّ ، من أقسام الكثرة فيها ،
نظير القسم من الواحد الذي صحّ فيها[٣] ،
وهو الكثرة الحَدّيّة[٤] ،
التي هي نظيرة الواحد الحَدّيّ الذي صحّ فيها .

٢٨٧ فالكثرة إذاً[١] الموجودة في العلّة ،
هي الكثرة الحدّيّة .

---

٢٨٤ – (١) ب ق ك : الانسان
(٢) ب : سن
ط : ىتبين
د : يبين
(٣) ب ق ك : والمتصل والنسبة

٢٨٥ – (١) ق : (ناقص)
(٢) ط : ىاىيا
ق : بيانا
ك : بيانا
(٣) ق : هذه العله العله (sic)
(٤) ق ك : يبين
(٥) ب ق : منها

٢٨٦ – (١) ب : ولذلك
(٢) ب : الباقته
(٣) ب ق ك : منها
(٤) ب ق ك : الحدفيه

٢٨٧ – (١) ب ق ك : ادن

٢ ــ اعتراض

٢٨٨ ولعلّ بعض من ينظر فيما قلناه الآن ،
ك ١٩ ج من * محبّي المناقضة(١) وعاشقي المشاغبة ،
لِما(٢) يتمثّله(٣) ، في ظاهر قولنا هذا ،
عند أوّل ما يجبهه(٤) ورودُه على السمع ،
قبل(٥) إطالة النظر ، من(٦) التقابل ،
ويتخيّله(٧) منه ، حين يبدهه وفودُه(٨) على الذهن(٩) ،
قبل إجالة(١٠) الفكر ، من(١١) التناقض ؛
٢٨٩ يبادر إلى إمضاء القضاء(١) علينا ،
متّهِماً(٢) ، مستقبحاً(٣) للفرحة(٤) ،
ومنتهزاً للفرصة ، ومستغنماً(٥) للرخصة .

---

٢٨٨ – (١) ب : المناقصه
(٢) ب ق ك : بما
(٣) ط : تمثله
(٤) ط : يحبهه
ق : يجبهه
(٥) ق : (أضاف) مناظره (ثم شطبها)
(٦) ب ق ك : في
(٧) ب : وىتحيله
ق : ونيتخيله (sic)
(٨) ب : وفوده
ك : وفوره
(٩) ب ق ك : الدهن
ط : اللان
(١٠) ط ك : احاله
(١١) ب ق : في

٢٨٩ – (١) ط : العضا
(٢) ط : مهيما
(٣) ب ق ك : مستفحشا
ط : مسمحا
(٤) ق : للفرجه
(٥) ط : ومسمما

آ ـ العلّة واحد حَدّيّ وكثير حَدّيّ

٢٩٠ فيقول[١] : إنّاك ، أيّها الرجل ،
لمّا[٢] بحثتَ[٣] عن القسم الذي يصحّ نعت العلّة به ،
من أقسام الواحد ،
ق ١٨ ظ *أمْضى[٤] باك برهانُك ، عند نفسك ،
إلى أنّه واحد[٥] حَدّيّ ،
ومعناه هو أن يكون الحدّ
الذي يُحَدّ به العلّة ، واحداً[٦] + .

٢٩١ وفي قولك هذا ، الذي أتيتَ[١] به الآن ،
أوجبتَ أن يكون القسم الموجود[٢] للعلّة
(من أقسام الكثرة) القسمَ الحَدّيّ أيضاً + .
ط ٢٠١ ج *وهذا هو أن تكون[٣] الحدود
ب ١٥ ظ *التي تُحدّ[٤] بها العلّةُ ، كثيرة .

---

٢٩٠ – (١) ط : فنقول
(٢) ك : لم
(٣) ب : بحث
ط : بحث
ق : تجب
ك : يجب
(٤) ب : فصنى
ق ك : فمضى
(٥) ب : واجد
(٦) ب ق ك : واحد
+ راجع ما ورد سابقاً في الرقمين ٢٦٧ و ٢٦٨

٢٩١ – (١) ب : اتبت [= أثبتَّ]
ط : اىس
(٢) ب ق ك : المولود
+ راجع ما ورد سابقاً في الارقام ٢٨٤ – ٢٨٧
(٣) ط : يكون
ق ك : نكون
(٤) ط : نحد
(٥) ك : يها (أي «تحديها»)

ب — ينتج عن ذلك ضروب من الشناعات

٢٩٢ فيلزمك لهذا[1] ضروب من الشناعات :

٢٩٣ أوّلها ، أن يجتمع[1] في العلّة القسم من أقسام الواحد ،
ومقابلُه من أقسام الكثرة ؛
وحقيقة المتقابلَين ألاّ يُوجَدا معاً في موضوعٍ واحد .

٢٩٤ وآخر منها ، أن تكون العلّة ،
من قِبَل أنّ حدّها[1] واحد ، ذاتاً واحدة[2] ،
ومن قِبَل أنّ حدودها كثيرة ، ذوات[3] كثيرة .
وهذا خلْف لا يمكن .

٢٩٥ وأيضاً ، فلأنّ حدّها واحد ،
يجب[1] ألاّ[2] تكون[3] حدوداً كثيرة ؛
ك ١٩ ظ إلاّ أنّك * قد أوجبتَ أنّه[4] [كذا] حدود[5] كثيرة .
فهو [كذا] حدود كثيرة ، وليس بحدود كثيرة ؛
وهذا خلْف .

---

٢٩٢ — (١) ب ق ك : لها
٢٩٣ — (١) ق ك : تجتمع
٢٩٤ — (١) ق ك : جسدها
(٢) ب : (ناقص) من قبل... حدها
ك : واحداً
(٣) ب ط ك : ذواتاً

٢٩٥ — (١) ب : تجب
(٢) ب ق ك : ان لا
(٣) ب : يكون
(٤) ق : ان تكون
(٥) ق : حدوداً

ق ١٩ جـ ٢٩٦ ومن(١) قِبَل أنّك أوجبتَ * أن تكونَ(٢) حدوداً كثيرة ،
فليست حدّاً واحداً(٣) ؛
إلاّ أنّك قد كنتَ(٤) أوجبتَ أنّها حدّ واحد ؛
فيلزمك أن يكون [كذا] حدّاً واحداً، وليس بحدٍّ واحد؛
وهذا محال .

٢٩٧ فما لزم وضعَه هذا المحال ،
فهو(١) لا محالة محال .
فوَضْعُك إذاً(٢) أنّ العلّة واحدة(٣) حَدّيّة
وكثرة(٤) حَدّيّة ، محال .

٣ — الردّ على الاعتراض

٢٩٨ ونحن نسأل(١) هذا المتسرّع(٢)
التثبُّتَ(٣) لفهم ما يُعنيه(٤) ،
والتوقّفَ لعلم(٥) مذهبنا فيه ؛
وتجاوزَ(٦) لواحق ظاهر العبارة ،
إلى حقائق ما إليه الإشارة .

---

٢٩٦ — (١) ط : من
(٢) ب ط : يكون
(٣) ط : (ناقص)
(٤) ق ك : (ناقص)

٢٩٧ — (١) ط : هو
(٢) ب ق ك : ادن
(٣) ب : وحده
ك : و الحده
(٤) ق : وكترت

٢٩٨ — (١) ب ق ك : نسل
ط : بسل
(٢) ط ق ك : المتشرع
(٣) ط : المثبت
ق : التبتت
(٤) ب : نعينه
ط : دعنه
(٥) ب ق ك : لعام
(٦) ب : ونحاور
ط : وسحاور

٢٩٩ فإنّه ، إن أسعفنا بمسألتنا(١) ،
ط ٢٠١ ظ *صارت منّةً منّا عليه ،
وعادت(٢) نعمةً من جهتنا لديه(٣) .

٣٠٠ فليُعلم(١) أنّ الحدّ ، إذ هو قولٌ ما ، والقول مؤلّف ،
وكلّ(٢) مؤلّف(٢) فتألّفه(٣) لا محالةَ من أكثر من جزء(٤) واحد ،
وكلّ جزء(٤) من أجزائه يدلّ على معنى غير معنى غيره من أجزائه ،
٣٠١ فهو لذلك يجتمع(٥) فيه ، لا محالة ، المعنيان ،
أعني الوحدة والكثرة .
أمّا الوحدة ، فمن قِبَل جملته المتقوّم(١) (؟) بها(٢) الوحادة ؛
وأمّا الكثرة ، فمن قِبَل أجزائه التي هي آحاده .

ق ١٩ ظ **٣٠٢** فقد ظهر إذاً(١) صدق ما أدّت(٢) إليه * براهيننا(٣) ووجوبنا ،
وزالت(٤) عنّا شكوكُه وشُبَهُه .

ثانيًا — من أيّ جهةٍ يقال إنّ البارئ كثير

ب ١٦ ج **٣٠٣** فأمّا * الجهات التي يصحّ(١) وجود الكثرة للعلّة منها(٢) ،
فهي هذه :

---

٢٩٩ – (١) ب : بمسلتنا
ط : بمسلتنا
ق ك : بمسكنتنا
(٢) ق ك : وعاده
(٣) ب ق ك : اليه

٣٠٠ – (١) ب : فلىعلم
(٢) ط : (ناقص)
(٣) ط : فيالفه
(٤) ق : جزوء (sic)
(٥) ك : تجتمع

٣٠١ – (١) ب ق ك : المتفق
(٢) ب ق ك : منها
ط : مها

٣٠٢ – (١) ب ق ك : ادن
(٢) ق ك : اردت
(٣) ق ك : براهيناً
(٤) ب ق ك : وزال

٣٠٣ – (١) ب ق ك : تصح
(٢) ب : فيها

١ ـ جهة الفعل ، دون القوّة

٣٠٤ إحداها ، جهة[١] الفعل ، دون القوّة

ك ٢٠ ج *وذلك أنّ القوّة ، كما بيّنّا[٢]، تحتاج[٣] ،

في إخراج ما فيها (وهو[٤] ما هي قوّة عليه) إلى الفعل

إلى علّة تُخرجه إليه +

٣٠٥ فيلزم لذلك أنّ تكون ،

للعلّة[١] التي لا علّة لها ، علّة .

وهذا محال .

٣٠٦ فيلزم ، من استحالة ذلك ،

وجوب نقيض ما لزم وضْعُه هذا المحال ؛

وهو أن الكثرة[١] للعلّة بالقوّة .

ونقيضه هو أنّه ليس الكثرة للعلّة بالقوّة[٢] ،

ويلزم هذا أن يكون بالفعل .

ط ٢٠٢ ج *فالكثرة[٣] إذاً[٤] للعلّة[٥] ،

بالفعل[٦] لا بالقوّة .

---

٣٠٤ ـ (١) ط : (ناقص)
(٢) ق : بيننا
(٣) ط : يحتاج
(٤) ط ق : وهي
+ راجع ما ورد سابقاً في الرقم ١٨٢

٣٠٥ ـ (١) ط : العله

٣٠٦ ـ (١) ك : (في الهامش)
(٢) ب ق ك : (ناقص) ونقيضه هو ... بالقوة
(٣) ب ق ك : والكثره
(٤) ب ق ك : ادن
ب : (اضاف) بالفعل والكثرة اذن
(٥) ب ق ك : بالفعل
(٦) ب ق ك : للعله

٢ ــ جهة الذات ، دون العرَض

٣٠٧ وأخرى منها[١] ، جهة الذات أيضاً ؛
وذلك أنّه قد ثبت[٢] أنّها[٣] بالحدّ كثيرة[٤] ،
إذ[٥] الكثرة لازمة للحدّ ، من قِبَل أجزائه .

٣٠٨ وما يدلّ عليها أجزاء[١] الحدّ
ذاتيّة للمحدود[٢] ، لا محالة .
فالكثرة الذاتيّة إذاً[٣] واجبة[٤] للعلّة .

٣ ــ جهة الحدّ ، دون الموضوع

٣٠٩ وأمّا[١] وجوب جهة الحدّ[٢] ،
فقد تبيّن ذلك من كلامنا في أقسام الكثرة .

---

٣٠٧ – (١) ب ق ك : معهما
(٢) ب ك : بينا
ق : بيننا
(٣) ب ق : بها
(٤) ب ق ك : كثير
(٥) ب : اذا

٣٠٨ – (١) ب ق : اخر
(٢) ب ك : للحدود
(٣) ب ك : ادن
ق : (ناقص)
(٤) ق : (أضاف) ادن

٣٠٩ – (١) ب ق ك : فاما
(٢) ب ق : العدد

الجـــزء الرابـــع

صفـــات البارئ ثلاث فقط : الجـود والقدرة والحكمة +

المقدّمة : خطّة هذا الجزء

٣١٠ وإذ قد أتينا على إبانة(١)
أقسام الكثرة التي يصحّ(٢) وجودها للعلّة(٣) ،
والجهات * التي يصحّ(٤) لها وجودها منها ، ++ — ق ٢٠ ج
فلنتبع(٥) ذلك بالفحص عن عدد(٦) المعاني التي هي أكثر من واحد،
التي توصَف(٧) بها العلّة الأولى ، وماهيّاتها ،
بتأييد ذي القدرة التامّة(٨) . +++

+ هذا الفصل يحلله Perier ، من ص ١٣٧ (الفقرة ٣) إلى ١٤٠ (الفقرة ٢) .

٣١٠ – (١) ب ق ك : انه
(٢) ب : تصح
ط : يصح
(٣) ب : العله
(٤) ق ك : يصح

+ + راجع الفصل العاشر (الارقام ٢٨١ – ٣٠٩)
(٥) ط : فلنتبع
(٦) ق : هده
(٧) ق : دوصف
ط : يوصف
(٨) ق : الكامله
+ + + راجع الجزء الرابع (الارقام ٣١٠ – ٣٧٧)

الفصل الحادي عشر

العلّة الأولى[1]

جوهره خفيّ، وآثاره في خلائقه واضحة

المقدّمة: الموجودات كلّها أربعة ضروب

٣١١ فنقول. إذ[1] كان كلّ[2] ما[2] يُظَنّ موجوداً،
لا يخلو[3] من أن يكون:
إمّا ظاهر[4] الجوهر[5] والأثر معاً
(وأنا[6] أعني[7] بالأثر هاهنا[8]،
لا[9] ما[10] يؤثّره وما يتأثّر به الجوهر فقط،
بل جميع اللواحق الّتي تلحقه)؛

٣١٢ وإمّا خفيّ الجوهر والأثر معاً؛
وإمّا أن يكونَ خفيّ الجوهر، * ظاهر الأثر؛ **ك ٢٠ ظ**
*وإمّا خفيّ[1] الأثر، ظاهر الجوهر[2] ... + **ط ٢٠٢ ظ**

---

٣١١ – (١) ب: ادا
(٢) ط: كلما
(٣) ب ق ك: يخلوا
(٤) ق: ظاهراً
(٥) ق ك: بالجوهر
(٦) ب ق ك: وادا
(٧) ب ق ك: (ناقص)
(٨) ب ط ق ك: ههنا
(٩) ب ق ك: ما
(١٠) ب ق ك: لا

٣١٢ – (١) ق: (أضاف) الجوهر ظاهر (sic)
(٢) ب: (أضاف) والاثر معاً واما ان يكون (sic)
ط: الجواهر (ثم شطب الألف)
+ في هذا الموضع ايضاً، لا تكتمل العبارة، بسبب الشروحات المفصلة التي تلي. راجع تعليقنا على رقم ٢١٩.

أولاً ـ ما هو خفيّ الجوهر والأثر معاً

٣١٣ فما هو خفيّ[١] الجوهر والأثر معاً ،
لا سبيل لنا إلى أن نتصوّر شيئاً[٢] من معناه ،
ولا من لواحقه .

٣١٤ وأكثر ما يقع في أوهامنا منه
ب ١٦ ظ *إضافة مخترعة إلى الظاهرات ،
وهي مغايرته[١] إيّاها .
فلذلك لا نقدر[٢] على تمثيله بشيء من الموجودات .

ثانياً ـ ما هو ظاهر الجوهر والأثر معاً

٣١٥ وما هو ظاهر الجوهر والأثر معاً ،
فكالنار مثلاً ؛
فإنّ جوهرها ظاهر للعيان ،
وأثرها بيّن للحسّ[١]

٣١٦ وما كانت هذه حاله ،
فلا سبيل لنا إلى أن نطلب
معرفة وجود[١] جوهره والظاهر من آثاره ، لبيانها .

---

٣١٣ - (١) ب : (أضاف) من
(٢) ب ط ق ك : شيا

٣١٤ - (١) ب : معاريه
ق : مغاتريه (sic)
ك : معاً تريه (sic)
(٢) ك : نقتدر

٣١٥ - (١) ك : للجنس

٣١٦ - (١) ط : (ناقص)

ثالثاً – ما هو ظاهر الجوهر ، خفيّ الأثر

ق ٢٠ ظ **٣١٧** *وأمّا الظاهر(١) الجوهر ، الخفيّ الأثر ،
فكالخَرْبَق(٢) مثلاً ؛
فإنّ جِرْمَه محسوس ، وفعلَه
(الذي هو إسهال السوداء مثلاً)
خفيّ ، قبل الامتحان والتجربة .

٣١٨ وهذا الضرب(١) يُستدلّ بظاهر جوهره
على خفيّ أثره .

رابعاً – ما هو خفيّ الجوهر ، ظاهر الأثر

٣١٩ وأمّا الخفيّ الجوهر ، الظاهر الأثر ،
فكالنفس والعقل والبارئ (جلّ وتعالى !) ؛
وكالسبب في جَذب(١) المغنيطس [كذا] الحديد ،
فإنّه غير ظاهر الذات ،
ط ٢٠٣ ج وبيّنُ الأثر (أعني : *الجذب للحديد) . +

٣٢٠ وهذا الضرب يُستدلّ بظاهر أثره
على خفيّ جوهره .

---

٣١٧ – (١) ب : الطاهر
(٢) ب ق : فكالحريق
ك : فكالخزيق
٣١٨ – (١) ب ق ك : (أضاف) ايضاً

٣١٩ – (١) ط : (في الهامش)
+ بخصوص مثال « المغنيطس » ، راجع ما كتبناه في الفصل التاسع من المقدمة (ثانياً) ، ص ١٢٣ – ١٢٤ .

٣٢١ ولا سبيل إلى تصحيح إثبات صفةٍ له ،
ولا نفْيِها[١] عنه ، إلاّ من تلقاء أثره .
فما أوجب أثرُه وجودَه له ، أُثبت ؛
ك ٢١ ج وما ألزم[٢] * ارتفاعه[٣] عنه[٤] ، نُفي .

الخلاصة : العلّة الأولى من الضرب الرابع

٣٢٢ ومن البيّن الذي لا خفاء به ،
والمعروف الذي لا مِرْيَة[١] فيه ،
أنّ الباريءَ (جلّ اسمه !)
إنّما هو من[٢] الضرب الرابع من هذه[٣] الضروب
٣٢٣ إذ كان جوهره خفيّاً ، لا تُدرَك[١] ماهيّته[٢] ؛
وآثاره في خلائقه واضحةً ، لا تُخفَى ؛
وعلاماتُه في براياه لائحةً[٣] ، لا[٤] تفَى[٥] .
فما[٦] شهدَتْ[٧] به آثاره ، لزم إثباته له ؛
وما رفعَتْه[٨] أفعاله ، استحقّ نفيه عنه .

---

٣٢١ - (١) ط : نعنها
(٢) ب : لزم
(٣) ق ك : ارتفا (sic)
(٤) ب : (ناقص)

٣٢٢ - (١) ط ك : مزيه
(٢) ب ق ك : (ناقص)
(٣) ب : هدا

٣٢٣ - (١) ب ق : تدركه
(٢) ب : ماهيت
ق ك : ماهيه
(٣) ب : لا يحد
ط : لا سخيه
ق : لا تحد (sic)
ك : لا تُحدّ
(٤) ب ق ك : ولا
(٥) ب : تغني
ط : نعي
ق : تفنا
(٦) ط : بما
(٧) ك : شهدة
(٨) ب ط ق : رفعه

ق ٢١ ج ٣٢٤ *وممّا لا يختلج[١] فيه شكّ
أنّ وجودَ خلائقه ، بعد لا وجودها ،
مُوجِبُ جوده وقدرته .

٣٢٤ – (١) ب ق ك : يخالج
ط : يحتاج

الفصل الثاني عشر

جود العلّة الأولى

مقدّمة الفصل

ب ١٧ ج **٣٢٥** *أمّا الجود ، فمن قِبَل أنّ كلّ موجود بعد عدَم يقتضي ، لا محالة ، علّةً مخرجةً له(١) إلى الوجودً من العدم .

أولاً — علّة كلّ موجود هي غيرُه

٣٢٦ وهذه العلّة ، من الاضطرار أن تكون(١)
إمّا ذاته [وإمّا غيره]. +

٣٢٧ [أمّا ذاته ،] فهذا(١) محال ؛
ط ٢٠٣ ظ وذلك أنّه يلزم أن تكون(٢) ذاته معدومةً وموجودةً* معاً .
أمّا معدومة ، فلأنّه(٣) لم(٤) يوجد(٥) بعدُ ؛
وأمّا موجودة(٦) ، فمن قِبَل أنّها قد(٧) وُضعت(٨) علّة لذاتها .

---

٣٢٥ — (١) ب ق ك : (ناقص)

٣٢٦ — (١) ب : يكون

+ نجد هنا اسلوباً خاصاً بمؤلفنا ، يهمل فيه الجزء الثاني من العبارة التي يبدأها بحرف « إما » . راجع أيضاً الارقام ٣٣٠ ، ٣٤٣ — ٣٤٤ ، ٣٦٠ — ٣٦١ . وقد آثرنا ادراج الكلمات الساقطة ايضاحاً للمعنى .

٣٢٧ — (١) ب ط ق ك : وهذا
(٢) ب : يكون
ط : نكون
(٣) ب : فانه
(٤) ط : لما
(٥) ط : دوجد
(٦) ط : وجوده
(٧) ب ق ك : (ناقص)
(٨) ب : وصعت

٣٢٨ ومن الضرورة أن تكون العلّة موجودة[١] ،
إن كانت مزمعة على إيجاد[٢] معلولها ؛
وذلك أنّ ممّا لا يمكن تصوّرُه ، فضلاً عن وجوده ،
[هو] أن يكون المعدوم سبباً لوجود شيء .

٣٢٩ فغير ممكن إذاً أن يكون[١] علّةُ المخلوق ذاتَه ؛
فعلّتُه[٢] إذاً[٣] غيره .

ثانياً — هذا الغير أوجد الموجودات اختياريّاً

٣٣٠ وهذا الغير ، فواجب ضرورةً :
إمّا أن يكون المُوجِبَ لوجود علّته ذاتُه ،
[وإمّا أن يكون وجودُه اختياريّاً] +

آ — الموجودات الموجودة وجوداً ذاتيّاً

٣٣١ [فإذا كان الموجبَ لوجود علّته ذاتُه] ، +
فيكون فعلُه ذاتيّاً ، أعني صادراً عن ذاته .
كفعل النار الإسخان ،
وفعل الثلج التبريد ، * (ك ٢١ ظ)
وفعل * الشمس الإضاءة . (ق ٢١ ج)

٣٣٢ ولذلك[١] يكون فعله وذاته موجودَين معاً ،
لا يتقدّم أحدُهما قرينه ،
ولا يبقى أحدهما بعد ارتفاع قرينه .

---

٣٢٨ — (١) ق ك : (ناقص)
(٢) ب ق ك : اتحاد
٣٢٩ — (١) ط : يكون
(٢) ط : فعله
(٣) ب : ادن
٣٣٠ + راجع تعليقنا على رقم ٣٢٦
٣٣١ + راجع تعليقنا على رقم ٣٢٦
٣٣٢ — (١) ق ك : وكذلك

٣٣٣ فإنّ النار ، متى توجَد[1] ذاتُها[2] ، يوجَد إسخانُها ؛
ومتى يوجَد إسخانُها ، توجَد[3] ذاتُها .
وكذلك التبريد والثلج ،
والإضاءة والشمس .

٢ – المخلوقات كلّها موجودة بعد عدم

٣٣٤ إلاّ أنّ الخلائقَ ، وجودُها بعد عدَم ؛
وخالقُها (جلّ اسمه !) موجودٌ في حال عدمها .

ط ٢٠٤ ج ٣٣٥ *والدليل على ذلك أنّ جميع الأشياء
التي نُشير[1] إليها باسم « الخليقة » ، لا يخلو[2] :
مِن أن يكون من شأنها أن يقال على أكثر من واحد ،
وهذه هي الكلّيّات والأمور[3] العامّيّة ، كالأجناس والأنواع ؛
وإمّا ألاّ[4] يكون[5] من شأنها أن يقال على أكثر من واحد ،
وهذه[6] هي الأشخاص والأمور الوحيدة .

٣٣٦ ومن البيّن أن الأمور العامّيّة والكلّيّة
ب ١٧ ظ تحتاج[1] * في وجودها إلى أشخاصها[2] لتوجَد[3] فيها[4] .

---

٣٣٣ – (١) ب : توخذ
ط : وجدت
(٢) ب : ذلك (ثم شُطبت و في الهامش) ذاتها
(٣) ط ك : يوجد
٣٣٥ – (١) ط : تسير
ق ك : يشير
(٢) ب ق ك : تخلوا
(٣) ق ك : (ناقص)
(٤) ط : ان لا
(٥) ق ك : تكون
(٦) ب ق ك : و
٣٣٦ – (١) ط : يحتاج
(٢) ط : اشخاص
(٣) ط : ليوخذ
(٤) ك : فيه

٣٣٧ وذلك أنّ الأشياء الموجودة بذاتها ،
إنّما هي الأشخاص ؛
فأمّا الأمور العامّيّة ،
ق ٢٢ ج *فإنّما قوامها (ووجودها الوجود الذاتيّ)
في جزئيّاتها[1] وأشخاصها + .

٣٣٨ فإذ[1] كانت الأشخاص
(كزيد[2] وعبد الله وخالد[3] ،
وهذا الفرس ، وهذا الثور ، وهذا الغراب ،
وهذه[4] الشجرة ، وهذا الأصل من النبات[5] ،
وهذه الحجارة[6] ، وما أشبه ذلك من الأشخاص)
موجودة بعد عدم ،

---

٣٣٧ – (١) ب ك : جزياتها
ق : جزوياتها
+ حول هذه الفكرة (رقم ٣٣٧ – ٣٣٩) ، راجع مقالة يحيى بن عدي التي أشار اليها ابن القفطي ، ص ٣٦٣/٦ ، بعنوان : «مقالة في تبيين وجود الامور العامية» ، والتي يترجمها Perier ، ص ٧٤ ، الرقم ٢٣ :
Traité pour démontrer l'existence des *universaux*
واننا نجد هذه المقالة في مخطوط طهران دانشكاه ٤٩٠١ (من القرن السابع عشر) ، ورقة ١٥ ظ الى ٢٥ ج ، تحت عنوان اكثر تفصيلا : «مقالة في تبيين وجود الامور العامية ، والنحو الذي عليه تكون محمولة ، والنحو الذي تخرج به من ان تكون محمولة» . في معنى كلمة «محمول» ، التي تعارضها كلمة «موضوع» ، راجع : جواشون Goichon ص ٩٤ – ٩٥ (رقم ١٩٠) : وحول هذه المقالة ، راجع الآن Endress ص ٦٧ – ٦٩ (رقم ١٣/٥) .

٣٣٨ – (١) ط : واد
ق ك : فادا
(٢) ب : لزيد
(٣) ب ق ك : وخلد
(٤) ك : وهدا
(٥) ك : الباب (ثم شطبها وصححها من فوقها)
(٦) ب : الحجار

٣٣٩ (وذلك أنّا[١]، أيّ واحدٍ منها تأمّلناه،
ط ٢٠٤ ظ وجدناه * موجوداً بعد عدمٍ؛
ك ٢٢ ج وذلك * من أمره ظاهر للعيان،
مستغنٍ[٢] عن تكلّف البرهان[٣] والبيان[٣])،
٣٤٠ فمن البيّن أنّ[١] ما يحتاج[٢] أيضاً في وجوده إليها،
ولا[٣] قوام له دونها،
موجود بعد عدم.

٣ ـ وجودها إذاً وجود اختياريّ

٣٤١ فقد ظهر إذاً[١] أنّ الأشياء
التي يُشار[٢] إليها باسم «الخليقة»،
كلّيّاتها العامّيّة وجزئيّاتها[٣] الشخصيّة،
موجودة[٤] بعد عدم.
٣٤٢ فإذا[١] كان هذا هكذا[٢]،
فليس وجودها عن علّتها وجوداً ذاتيّاً.
فوجودها إذاً[٣] عن[٤] علّتها وجود[٥] اختياريّ.

---

٣٣٩ ـ (١) ط : اما (أو) اما
(٢) ب ق ك : مستغنيين
(٣) ك : البيان والبرهان (ثم صححها، إذ كتب فوق الكلمة الأولى B وفوق الكلمة الثانية α)
٣٤٠ ـ (١) ط : (ناقص)
(٢) ق ك : نحتاج
(٣) ط : فلا
٣٤١ ـ (١) ب ق ك : ادن
(٢) ق : اشار
(٣) ب : وجزاياتها
ط : وجزءياتها
ق : وجزوياتها
ك : وجزياتها
(٤) ق : (أضاف) من
٣٤٢ ـ (١) ب ق ك : فاذا
(٢) ك : هكذى
(٣) ب ق ك : ادن
(٤) ب : عن عن (sic)
(٥) ق : وجوداً

ثالثاً — هذا الغير أوجد الموجودات جوداً ، لا قَسْراً

١ — المقدّمة

٣٤٣ وكلّ مُوجِد شيئاً(٢) باختياره ،
فواجبٌ ضرورةً أن يكون اختياره إيّاه :
إمّا قَسْراً ، [وإمّا جوداً] +

٣٤٤ [أمّا قسراً] فكما يختار(١) المضطهَدُ فعلَ ما يكرهه ،
ق ٢٢ ظ لقسر مُضطهِده * إيّاه على ذلك .
كالمجبَر على حلول ضيق المحابس ؛
والمقهور على قتل(٣) ولده ،
لأليم(٤) عذابٍ يُجرى عليه بامتناعه .

٢ — إذا كانت العلّة الأولى مقسورة ، فهي ذات علّة وليست ذات علّة

٣٤٥ ومن المحال(١) الشنيع أن تكون العلّة الأولى
مقسورةً(٢) على فعلها .
وذلك أنّها ، إن(٣) كانت كذلك ،
ط ٢٠٥ ج فقاسِرُها هو العلّة(٤) في * وجود معلولها ،
وهو علّةٌ لها أيضاً في إيجادها(٦) معلولها .

---

٣٤٣ — (١) ق ك : موجود
(٢) ق ك : شيأً
+ راجع الحاشية التي وضعناها على الرقم ٣٢٦

٣٤٤ — (١) ط : اختار
(٢) ك : كالمخير
ط : كالمخر
(٣) ب : قىل
(٤) ق : لالم

٣٤٥ — (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ب ق ك : مقهوره
(٣) ق ك : (ناقص)
(٤) ب ق ك : (أضاف) الاولى
(٥) ب : ايحادها

٣٤٦ فيلزم لذلك أن تكون(٥) [العلّة الأولى]
ذات علّة ، وغير ذات علّة .

ب ١٨ ج **٣٤٧** أمّا ذات(١) علّة ، فمن قِبَل الوضع * بأنّها(٢) مقسورة ،
ممّا(٣) هو علّةٌ(٤) لإيجاد(٥) فعلها .
وذلك أنّ نسبتها حينئذ(٦) إليه
نسبة الأداة إلى الفاعل بالأداة .

٣٤٨ ومن البيّن أنّ الفاعل هو محرّكٌ(١) للأداة(٢)
في(٣) فعل المفعول بها .
ك ٢٢ ظ *فهو إذاً(٤) علّةٌ لحركة(٥) الأداة ،
وعلّةٌ لتحريكها .
فهو علّة لها .

٣٤٩ وأمّا غير ذات علّة ، فمن(١) قِبَل ذاتها ؛
إذ كانت علّةُ العلل ألاّ تكون(١) ذات علّة(٣) .

٣٥٠ فهي إذاً ذات علّة ، وليست ذات علة .
وهذا محال(١)

---

٣٤٦ — (١) ب : يكون
ط : نكون

٣٤٧ — (١) ط : دلك (وفي الهامش) ذات
(٢) ب ق ك : بها
(٣) ب ق ك : فما
(٤) ط : عليه
(٥) ب : لايجادها
(٦) ق : حينيداً
ك : حينىد

٣٤٨ — (١) ب : محرل
(٢) ب ق ك : الاداه
(٣) ط : في (أو) من
(٤) ب ق ك : ادن
(٥) ب ق : تحركه

٣٤٩ — (١) ب ق ك : ومن
(٢) ط : نكون
(٣) ب ك : (ناقص) الا تكون ذات علة .

٣٥٠ — (١) ب ك : (ناقص) فهي إذاً ... محال

٣ ــ إذا كانت العلة الأولى مقسورة ، فقاسرها موجود ومعدوم معاً

٣٥١ وقد يلزم وضعُ العلّة[١] مقسورة[٢]
أن يكون قاسِرُها موجوداً ومعدوماً معاً .

٣٥٢ أمّا موجود[١] ، فمن قِبَل الوضع .
وذلك أنّها ، إذ كانت مقسورةً على إيجادها[٢] سواها ،
فقاسِرُها من الضرورة موجود ،
ق ٢٣ ج إذ[٣] غير * ممكن أن يوجَد المعدومُ قاسراً .

٣٥٣ وأمّا معدوم ، فمن قِبَل أنّها مُوجِدة[١] لما سواها ،
ط ٢٠٥ ظ بعد عدَم ، على* ما قد[٢] تَبيّن[٣] ؛
وهو سواها .
فقد كانَ [قاسِرُها] لا محالة :
معدوماً ، وإلاّ لم يمكن أن يوجَد بعد عدم ؛
وموجوداً ، وإلاّ لم يمكن أن[٤] يقسِرَها[٥] على إيجاده .

٣٥٤ فقد كان إذاً معدوماً وموجوداً معاً ،
وهذا خُلْف .

---

٣٥١ ــ (١) ب ك : (ناقص) وقد يلزم وضع العلة
(٢) ب : مفسوده
٣٥٢ ــ (١) ك : موجوده
(٢) ب : اتحادها
ط : ايجاد ما
(٣) ب ق ك : و

٣٥٣ ــ (١) ب ق ك : موجوده
ط : (ناقص)
(٢) ب ق ك : (ناقص)
(٣) ب : بين
(٤) ب ق ك : (ناقص) يوجد بعد عدم، وموجوداً، وإلا لم يمكن أن
(٥) ط : يفسرها
٣٥٤ ــ (١) ب ق ك : ادن

٤ ــ الخلاصة : إيجاد العلّة معلولاتها قسراً محال

٣٥٥ فما لزم وضعه هذا المحال ، محال ؛
وذلك هو أنّ إيجاد[١] العلّة معلولاتها
[يتم] بقسْر[٢] قاسرٍ إيّاها .
فهذا[٣] إذاً[٤] محال .

٣٥٦ فنقيضُه[١] إذاً[٢] حقّ ؛
وهو أنّ إيجادَها معلولاتها
ليس [يتمّ] بقسْر قاسرٍ إيّاها .

٣٥٧ وإذا كانت مُوجِدةً لمعلولاتها
باختيار ، من غير قسْر ،
فقد لزم ضرورةً
أن يكون إيجادها معلولاتها بالجود .

---

٣٥٥ – (١) ب : ايجا (sic)
(٢) ط : يقسرها
(٣) ب ق ك : وهدا
ط : فهو
(٤) ب ق ك : ادن

٣٥٦ – (١) ب ك : فنقضه
(٢) ب ق ك : ادن

الفصل الثالث عشر

قدرة العلّة الأولى

٣٥٨ وأمّا القدرة ، فيتبيّن(١) وجودها للعلّة
من قِبَل أنّ معنى القدرة هو
*« القوّة على فعل شيء وترك فعله » .

ك ٢٣ ج

أوّلاً — قدرة العلّة الأولى على إيجاد الموجودات

٣٥٩ فإذ كانت قد أوجدَتْها ،
فليسَ يمكن أن يُظَنّ(١) بها
أنها لا قوّة لها على إيجادها .

ثانياً — قدرة العلّة الأولى على ترك إيجاد الموجودات

٣٦٠ فإن كانت غير قادرة على ترك إيجادها(١)
فقد يجب أحد أمرين :
إمّا * أن يُقال إنّها موجودة لا بعد(٢) * عدم ،
[وإمّا أن يقال إنّها موجودة بعد عدم] +

ط ٢٠٦ ج
ق ٢٣ ظ

---

٣٥٨ — (١) ب : فبين
ق ك : فتبين

٣٥٩ — (١) ط ك : نظن

٣٦٠ — (١) ب : اتحادها
(٢) ق : بعد بعد (sic)
+ راجع الحاشية التي وضعناها على الرقم ٣٢٦

٣٦١ [فإن كانت موجودة لا بعد عدم] ،
فيلزم[١] أن تكون[٢] موجودة[٣] بعد عدم ،
ب ١٨ ظ ... وموجودة لا * بعد عدم .
وهذا محال .

٣٦٢ أمّا موجودة[١] بعد عدم،
فلِما هو ظاهر للعيان
مِن عدم بعضها (وهي الأشخاص) أحياناً،
ووجودها[٢] بعد ذلك ، وعدمها بعد الوجود .
وما دام عليه البرهان أيضاً
من وجود البعض الباقي (وهو الكلّيّات) بعد عدم ،
وعدمه بعد الوجود[٣] .

٣٦٣ وأمّا موجودة لا بعد عدم ،
فمن قِبَل الوضع أن علّتها المُوجبة[١] لإيجادها
لا قوّة بها[٢] على ترك إيجادها[٣].

٣٦٤ فهي إذاً[١] موجودة بعد عدم ،
وغير موجودة بعد عدم .
وهذا محال .

---

٣٦١ – (١) ب ق ك : وهذا يلزم
(٢) ب ط ق ك : يكون
(٣) ط : موجده

٣٦٢ – (١) ط : موجده
(٢) ق ك : وجودها
(٣) ب ق ك : (ناقص) وما دام.. الوجود

٣٦٣ – (١) ب : الموجب
(٢) ق ك : لها
(٣) ب : اتحادها

٣٦٤ – (١) ب ق ك : ادن

٣٦٥ فما لزم وضعه هذا المحال ، محال ؛
وما لزم وضعه هذا المحال[١]،
هو أنّ العلّة غير قادرة .
فليست العلّة إذاً[٢] غير قادرة .
فهي إذاً[٢] قادرة[٣] ، من الاضطرار .

٣٦٥ – (١) ق : محال
(٢) ب ق ك : ادن
(٣) ط : (ناقص) فهي إذاً قادرة

الفصل الرابع عشر

حكمة العلّة الأولى

أولاً – وجود الخلائق على غاية الإتقان والإحكام

٣٦٦ ولمّا كان وجود الخلائق
ليس هو وجوداً كيف[1] ما[1] اتّفق ،
بل وجودها على غاية الإتقان والإحكام ،
ط ٢٠٦ ظ *وآثار[2] القَصْد والحكمة فيها[3] ظاهرةٌ بيّنةٌ[4] للعيان؛ +

ق ٤ ج **٣٦٧** فإنّ جوهرَ كلّ واحد من أجزاء كلّ واحد* من المخلوقات ،
وعددَها ومقاديرِها[1] ،
وأشكالها ونِسَبَها[2] ،
ووَضْعَها[3] وترتيبَها[4] ،
ونصيبَها وما يوجد لها ،

---

٣٦٦ – (١) ق : كيفما
(٢) ب : وانا
ق ك : وانما
(٣) ب : فها
(٤) ب : (ناقص)
+ هنا ايضاً تتعثر العبارة ولا تكتمل بسبب الايضاحات الطويلة التي تلي . راجع تعليقنا على رقم ٢١٩ و ٣١٢ .

٣٦٧ – (١) ب : ومقادرها
(٢) ب ق ك : ونسبتها
(٣) ب ق ك : وترتيبها
(٤) ب ق ك : ووضعها

وأماكنَـها وأزمانَـها ،
وأفعالَـها وانفعالاتِـها(٥) ،
وبالجملة جميعَ لواحقها ولوازمها الذاتيّة لها ،
هي(٦) على(٧) أفضل ما يكون من التهيّؤ(٨)
ك ٢٣ ظ للتأدية(٩) إلى أغراضها(١٠) المقصود * بها إليها ؛

٣٦٨ على ما قد(١) بيّن(٢) ذلك ، على التفصيل والتحصيل ،
الفلاسفة من(٣) اليونانيين ،
والآخذون عنهم من المحدَثين ، في كُتُبهم ؛
ويُغنيني(٤) قربُ تناول ذلك على مؤثِري معرفته ،
عن إطالة المقالة بإعادته فيها ،
وهو مع ذلك مُدرَك(٥) بالحسّ . +

---

(٥) ب : وانفعالهـــا (ثم شطب الناسخ «لها» وكتب «لتها»)
(٦) ط : (ناقص)
(٧) ق ك : (ناقص)
(٨) ب : المهيؤ
ق : التهين
ك : التهتف
(٩) ب : النار به
ق ك : الناريه
(١٠) ب : اعراضها

٣٦٨ — (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ب ق ك : يبين
(٣) ق : (ناقص)
(٤) ط : ويعسى
ق : ويعنيني
(٥) ك : مدروك

+ حول هذا المقطع (رقم ٣٦٦ — ٣٦٨) ، راجع الفصل الثامن من بحثنا .

ثانياً ــ هذا الإتقان لا يُوجده إلاّ حكيم

٣٦٩ وغير ممكن أن توجَد[١] [الخلائق]
على ما هي عليه من هذه الحال من الإحكام والإتقان[٢]،
إلاّ من عالِمٍ بقصده[٣]، وحكيمٍ خبير[٤] بعزمه[٥] (؟).

٣٧٠ فإذ[١] كان ذلك كذلك، فقد لزم ضرورةً
أن توصف[٢] * العلّة بالحكمة، مع الجود * والقدرة،
إذ كانت آثارها موجودة في الخلائق.

ب ١٩ ج
ط ٢٠٧ ج

---

٣٦٩ - (١) ب ق ك : يوجد
ط : دوجد
(٢) ك : والاتفاق
(٣) ط : بمقصده
ق : يقصده
(٤) ق ك : وخبير
(٥) ط : بعوضه (sic)
ق ك : عزمه

٣٧٠ - (١) ط : واذ
(٢) ب ط ك : يوصف

خلاصة الجزء الرابع : البارئ وحده ذو ثلاث صفات

٣٧١ ومن الظاهر ، الذي لا يُفهم خلافه ،
أنّ معنى الجود غير معنى الحكمة ،
ومعنى القدرة غير معنَيَيْهما[١] .

ق ٢٤ ظ **٣٧٢** وممّا لا خفاء به[١] * مع ذلك
أنّ ذوات المخلوقات يتكامل وجودها
بهذه[٢] الثلاثة[٣] الآثار[٤] من آثار الخالق (جلّ وتعالى !)
ويُستغنى[٥] بها (في وجودها على ما هي عليه)
عن معنى رابع[٦] سواها .

٣٧٣ فالصفات إذاً[١] التي تشهد بوجودها للبارئ (جلّ وتعالى !)
آثارُه الظاهرة[٢] في خلائقه ،
التي يُضطَرّ[٣] إليها (في وجودها على ما هي عليه)
ويُستغنى[٤] في ذلك بها عن غيرها ،
هي هذه الثلاثة[٥] المذكورة ،
ك ٢٤ ج أعني : الجود والحكمة * والقدرة .

---

٣٧١ – (١) ط ق ك : معنيهما
٣٧٢ – (١) ط ق ك : خفاية (عوض «خفاء به»)
(٢) ب ق ك : فهده
(٣) ب ط ق ك : تلته
(٤) ق ك : اتار
(٥) ق ك : ونستغني
(٦) ط : مانع

٣٧٣ – (١) ب ق ك : ادن
(٢) ق ك : الظلم (sic)
(٣) ب : تظهر
ك : تضطر
(٤) ط : وتـ (ثم على السطر التالي) ستغنى
ق ك : ونستغنى
(٥) ب ط ق : الثلثه
ك : الثلث

٣٧٤ لا أقلّ منها عدداً .
إذ كان أيّ هذه حـُذ ف ،
أوجب حـَذ ْفـُه[١] حذفَ الموجود من أثره في الخليقة .
وحـَذ ْفـُه مكابرة ،
فحـَذ ْفُ[٢] ما يـُوجبه إذاً[٣] باطل .

٣٧٥ ولا أكثر منها .
ط ٢٠٧ ظ إذ كانت الخلائق مستغنية (في وجودها * على ما هي عليه)
عن أثر آخر[١] من آثار الخالق (تبارك اسمه !)
غير ما ذُكر[٢] .
بل قد يتكامل[٣] وجودها ،
على هذا الاتقان الذي[٤] هي عليه ،
بهذه الآثار وحدها .

٣٧٦ فقد تبيـّنـَت[١] إذاً[٢] كمـّيـّة[٣] عدد صفات الباريء
ق ٢٥ ج (جلّ اسمـُه ، * وعزّ ذكرُه !) ، وأنـّها[٤] ثلاث[٥] ،
وما هي ، وأنـّها الجود[٦] والحكمة والقدرة . +

٣٧٧ وهذا ما أردنا أن نـُبيـّن .
وهذا كمال غرضنا في هذا القول .

---

٣٧٤ – (١) ب : حرمه
(٢) ب : محزف
(٣) ب ق ك : ادن

٣٧٥ – (١) ب ق ك : (ناقص)
(٢) ب ق ك : دكرنا
(٣) ط : ىىكامل
(٤) ب ق ك : هذه الافعـــال التي (عوض «هذا الإتقان الذي»)

٣٧٦ – (١) ب ق ك : تبت
(٢) ب ق ك : ادن
(٣) ب : كيميه
(٤) ط : فانها
(٥) ق : تلته
ك : ثلث (وفي الهامش «تلاته»)
(٦) ق : المجد (sic)
+ في هذ الجملة إعادة لمخطط الجزء الرابع (٣١٠ – ٣٧٧) .

خاتمة المقالة :

دعاء ثالوثي

٣٧٨ وإذ(١) قد بلغناه ، فلْنختمْ هذه المقالة
مع حمدِ الله ، ذي الجُود والحكمة والحَوْل ، +
وليِّ العدلَ ، وواهبِ العقل . + +

٣٧٩ متوكّلاً(١) دائماً(٢) على حُسن توفيقه ومعونته ،
توكّلاً(٣) عليه ، واستعانةً(٤) به +.
فهو(٥) حسبي ، كافياً(٦) ومعيناً ،
وله(٧) الشكر كاستحقاقه . + +

---

٣٧٨ – (١) ب ق ك : فاد

+ هذه الصفات الالهية الثلاث التي يذكرها المؤلف هنا هي عينها التي بسطها في الفصل الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر (رقم ٣٢٥ – ٣٧٧) وقد استبدل هنا كلمة « قدرة » بكلمة « حول » من باب التسجيع ، كما فعل في رقم ٤١٦ .

+ + ان عبارة « ولي العدل » كثيراً ما يستعملها المعتزلة . واننا نعود فنجدها في آخر المقالة تحت رقم ٤١٦ .

٣٧٩ – (١) ب : مصا
ط : متصل
ق ك : متصا
(٢) ب : دا
ط : دايم
ق ك : دام
(٣) ب ط ق ك : وتوكل
(٤) ق : واستعان

+ هذه الجملة « متوكلا دائماً ... » غير واضحة . والمخطوطات لا تزيل التباس النص ، فحاولنا تحقيقه قدر استطاعتنا .

(٥) ب ق ك : وهو
(٦) ق : وكافياً
(٧) ب ق ك : فله

+ + مثل هذ التعابير ورد سابقاً في الرقمين ١٧ و ٢١٦ .

ملحق

الفصل الثاني عشر :
تنبيه للقارئ المتسرّع

المقدّمة

٣٨٠ وإنّي لَأَعلم(١) أنّ ما أُبيّنه في هذه المقالة
ب ١٩ ظ تتباين(٢) مواقعُه(٣) من الناظرين * فيه ،
بحسب(٤) تبايُن أفهامهم ،
وتفاوُت(٥) أوهامهم .

---

٣٨٠ – (١) ك : لا اعلم
(٢) ب : تساس
ط : تماس
ق ك : بتباين
(٣) ق ك : موافقه
(٤) ق ك : (ناقص)
(٥) ب : تفاوت
ط : تمارب

١ – القسم الأوّل من الناظرين في المقالة

٣٨١ فيستهزئ به بعضُهم ، ويسخر[١] منه .
وهم الحِزْب الذين[٢]
لم يألفوا[٣] الأقاويل المنطقيّة[٤] والقياسات اليقينيّة[٥] ،
*ولم يعهدوا إلاّ الاحتجاج بظواهر الألفاظ ،
*دون التمييز بحقائق معانيها .

ط انتهى
ك ٢٤ ظ

٢ – القسم الثاني من الناظرين في المقالة

٣٨٢ ويستصغره بعضُهم ، ويستحقره .
وهم المخبَّلون[١] في جلائل[٢] العلوم ،
والمؤيَّدون بفضائل الحلوم[٣] .

---

٣٨١ – (١) ب : ونسخر
(٢) ك : الدى
(٣) ط : يالقوا
(٤) ب ق : المنطيقية
ط : المتطببه
ك : المنطقيه (ثم شطبت وكُتب « المنطيقية »)
(٥) ق : التعيينيه
ط : (هنا ينتهي نص مخطوط طهران ، ويبدو أن ورقة سقطت من الأصل . ونستبدل هذا المخطوط في الحواشي بمخطوط « مجلس شوري ملي – طباطبائي ١٣٧٦ » ، ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ . ونشير إليه بحرف ط٢)

٣٨٢ – (١) ط٢ : المعينون
ق : المخيلون
(٢) ط٢ : حلائل
(٣) ب : الحكوم

٣ – القسم الثالث من الناظرين في المقالة

٣٨٣ ويتقبّله[١] بعضُهم ، ويُعجَب به[٢] .
إمّا لحسن[٣] رأيهم[٤] في مخترعه ،
وإمّا لقرب متناول متضمّنه[٥] عليهم .

٣٨٤ فيُؤثِرونه لذلك[١] على ما ينقصهم[٢] (؟) فهمه[٣] ،
وإن كان منه أفضل[٤] ،
ق ٢٥ ظ وما * ينقصهم[٥] (؟) علمه ،
وإن كانت معانيه أتمّ وأكمل .

٤ – القسم الرابع من الناظرين في المقالة

٣٨٥ ويقضي[١] بعضُهم على جميعه بالصدق والصحّة ،
ولا يعترضهم فيه شكّ ولا صحّة .

---

٣٨٣ – (١) ب ق ك : وينقله
ط٢ : وىنقله
(٢) ب ق ك : منه
(٣) ط٢ : الحسن
(٤) ق ك : رايه
(٥) ط٢ : متضمن (ثم صححها فأصبحت «متضمنة»)

٣٨٤ – (١) ط٢ : لذالك
ق ك : كدلك
(٢) ب ق ك : يبعتهم
ط٢ : نبعهم
(٣) ب ق ك : فيه
(٤) ب : لفصل
ق : الفصل (ثم كحت الألف)
ك : لفصل
(٥) ب : يبصهم
ط٢ : ىصهم
ق ك : يتضمنهم

٣٨٥ – (١) ط٢ : وبعضي (sic)

ط٢ ٣٦٧ ٣٨٦ *إمّا لفضل[١] نفاذ[٢] بصائر[٣] أهل الفضل[٤] منهم
في العلم بمواضع منها
حملني[٥] الإشفاق[٦] من إطالة المقالة
بالمبالغة في شرحها ، ووَصْلها بمبادئها[٧]
على تجاوُز ذلك فيها
إلى[٨] إجمال[٩] العبارة عنها ،
٣٨٧ واقتدارهم[١] على تفصيل[٢] دقائقها بلطيف[٣] قرائحهم ،
وتحصيل[٤] حقائقها بشريف[٥] بدائههم .

٣٨٨ وإمّا لخفاء[١] دواعي[٢] هذه الشكوك
الناجمة[٣] من هذه المواضع على المبتدئين ،
بالنظر لضعف قواهم عن تأمّلها .

---

٣٨٦ – (١) ط٢ : لفصل
(٢) ط٢ : بقاد
(٣) ب ق : بصابر
ط٢ : دصار
(٤) ط٢ : الفصل الفصل (sic)
ق : الغضل (أو) العقل
(٥) ط٢ : حملتى
(٦) ط٢ : الاستقاق
ك : الاسعاف
(٧) ط٢ : بمبداها
(٨) ط٢ : على
(٩) ط٢ : احمال
ق ك : كمال

٣٨٧ – (١) ب : وافسارهم
ق ك : واقسارهم
(٢) ط٢ : (ناقص)
(٣) ب ق ك : بلطايف
(٤) ط٢ : ويحصل
ب : وتحصيلهم
(٥) ط٢ : تشريف

٣٨٨ – (١) ب ق : لحقا
ط٢ : الخفا
ك : الحقا
(٢) ب : دراعي
(٣) ط٢ : الناحمه

٥ – القسم الخامس من الناظرين في المقالة

٣٨٩ وإنّ متوسّطي[١] القوّة في الصناعة النظريّة ،
الذين[٢] يعوص[٣] عليهم (؟) فهم[٤] المشكلة[٥] ،
لتجاوُزِهم[٦] ، بفضل[٧] قواهم[٨] ،
على قوى السادّين[٩] (؟) مراتبهم في النظر[١٠] ،
وتجنّبِهم[١١] الغرَر[١٢] الخالية[١٣] ،
بقصورهم عن منازل[١٤] الخير[١٥] المخيّرين[١٦] (؟) ،

---

٣٨٩ – (١) ط٢ : الموسطى
(٢) ط٢ : (أضاف) يبدو
(٣) ب ق ك : يعترضهم
ط٢ : نعرضهم
(٤) ب ق ك : الفهم
ط٢ : العمم
(٥) ب : المسكيل
(٦) ب : ليحاورهم
ق ك : ليجاوزهم
(٧) ط٢ : نفصل
(٨) ط٢ : فواهم
(٩) ب ك : السادينى
(١٠) ط٢ : النطر

(١١) ط٢ : وبحسهم
ق ك : وتخبيتهم
(١٢) ب : العرر
(١٣) ب ط٢ : الحاليه
(١٤) ط٢ : منارل
(١٥) ب ق ك : الخبر
(١٦) ب : المحبرين
ط٢ : المحترين
ق ك : المخبرين
+ ان هذا الرقم غير واضح المعنى . ومعطيات المخطوطات غير ثابتة . ولسنا موقنين من صحة قراءتنا لها .

٣٩٠ يتعلّقون[١] بهذه الملابس ،
ك ٢٥ ج ويتوصّلون[٢] بها[٣] إلى الغمر[٤] * والعناد ،
ويتسلّبون[٥] في هذه الحنادس[٦] ،
ويتوغّلون[٧] في[٨] الهمر[٩] والكِياد[١٠] + .

٦ — الخاتمة

ق ٢٦ ج ٣٩١ فأثبتُّ[١] * هذا الفصلَ[٢] ،
بعد ختمي[٣] هذه المقالة ، تنبيهاً[٤] لهم على ذلك ؛ +

---

٣٩٠ — (١) ب : بعلعو
ط٢ : فيعلقون
(٢) ط٢ : ويتصلون
(٣) ق : بهما
(٤) ب : العمر
ق ك : العم
(٥) ب : وبسلبون
ط٢ : وبسعون
(٦) ب : الحسد
ق : الحنادس
ك : الحيادس
(٧) ط٢ : وبوعلون
(٨) ب ط٢ ق ك : الى
(٩) ب ق ك : الهم
ط٢ : الهمز
(١٠) ط٢ : والكناد

+ هذه الفقرة مسجعة ، وتحتوي على مفردات قليلة الاستعمال : فالغَمْر او الغَمَر هو البغض ، والحنادس (ومفردها حندس) ، هي الظلام والليل المدقع ، والهَمْر في الكلام هو الهذيان والثرثرة ، والكياد هو الكيد ونصب الشرك .

٣٩١ — (١) ط٢ : فاس
(٢) ب ق ك : المفصل
(٣) ط٢ : حتمى
(٤) ط٢ : بنيهما

+ وقد اتّبع يحيى بن عديّ نفس الطريقة ، في « الردّ على أحمد بن محمّد المصريّ » (راجع رقم ١٢٧ من مؤلّفات يحيى ، ص ٥٥ — ٥٦) ، إذ أضاف ملحقاً على ردّه ، افتتحه قائلاً : « وأنا مضيفٌ إلى هذه الرسالة حجّتين على النسطورية ... » . راجع « يحيى بن عديّ . بيانه وإثباته على أنّ المسيح جوهر واحد » حقّقه وقدّمه الدكتور جريس سعد خوريّ (الناصرة ١٩٧٨) ، ص ٢١٧ — ٢٢٠ .

ب ٢٠ ج لئلاّ يتسرّعوا إلى الحَسْم[٥]
بأوّل[٦] عارِض[٧] ظنٍّ[٨] * سانح[٩] ،
أو يتدرّعوا[١٠] في الحكم
على أوّلِ[١١] خاطِرٍ[١٢] وَهْمٍ لائح .

٣٩٢ لكن[١] بعد تدبّرٍ[٢] وتفكّرٍ[٣] ،
كيلا يستوجبوا[٤] التبكيت والعَذْل[٥] ،
بعدولهم عن التثبّت[٦] والعَدْل[٧] .

٣٩٣ والله وليّ توفيقنا وإيّاهم ،
للانقياد[١] للحقّ ، في القول والاعتقاد والفعل ،
بهدايته وتسديده[٢] .
وهو حَسْبُنا ، ونِعمَ الوكيل
ولا حولَ ولا قوّةَ إلاّ به[٣] !

---

(٥) ق : الجمز (sic)
(٦) ط٢ : ماول
(٧) ب : هارض (sic)
(٨) ط٢ : طن
(٩) ط٢ : سادح
ق : سايح
ك : سايخ
(١٠) ط : ىىدرعوا
ق : يتذرعوا
ك : تيدعوا
(١١) ق : او
(١٢) ب : ظاهر
ك : حاضر

٣٩٢ — (١) ط٢ : يكى
(٢) ب : ترىر
(٣) ط٢ : وىفكر
(٤) ط٢ : ىستوحىوا
(٥) ب ط٢ ق ك : والعدل
(٦) ب ط٢ : التبت
(٧) ط٢ : والعدول

٣٩٣ — (١) ب ق ك : الانقياد
(٢) ط٢ ك : وتشديده
(٣) ط٢ : بالله (ثم شطبها وأضاف) به

الفصل الثالث عشر:

شكّ وحلّه

٣٩٤ يتلو[١] ذلك ، الشكّ المعترضُ في ذلك[٢] وحلّه[٣].
قال يحيى بن[٤] عديّ .

مقدّمة الفصل

٣٩٥ إنّي ، لمّا تبيّنتُ أنّه لن يوجَدَ شيء من الموجودات
غيرَ موصوفٍ بصفةٍ من الصفات البتّة وصفاً صادقاً ،
بل كلّ واحدٍ[١] من الموجودات
لا يخلو[٢] من أن يوجَدَ لذاته شيء ما
يصدق[٣] عليه وصفه[٤] به ؛

٣٩٦ وعرفتُ ما يتطرّق[١] لهذا[٢] القول من الشكّ ،
ويسرع[٣] بسببه من ظنّ لزوم شناعة إيّاه ؛
رأيتُ أن أذكر الشكّ ، وأن أحلّه .

---

٣٩٤ – (١) ب : يتلوا
(٢) ب : (« الشك المعترض في ذلك » بحروف ذهبية على خلفية سوداء)
(٣) ك : (« يتلو ... وحله » بحبر أحمر)
(٤) ق ك : ابن

٣٩٥ – (١) ق : واحداً
(٢) ق ك : يخلوا
(٣) ب ق : يصدف
(٤) ك : بصفه من الصفات (ثم شطب « من الصفات »)
ب : نصفه

٣٩٦ – (١) ك : نتطرق
(٢) ب ق ك : بهذا
(٣) ق ك : ونسرع

أوّلًا – عرض الشكّ :
إذا كان الواحد معدومًا ،
فلا يوجد شيء من الموجودات البتّة

٣٩٧ فأمّا الشكّ ، فهو هذا .
إنّه ، إذا كان ، بحسب[1] هذا الوضع ،
ك ٢٥ ظ أنّه ليس يوجَد شيء هو واحد * مفرد ،
ق ٢٦ ظ غير متكثّر * بوجه من الوجوه ،
فالواحد معدوم .

٣٩٨ ومن البيّن[1] أنّه ، إذا لم يوجَد الواحد[2] ،
يجب ضرورةً ألاّ يوجَد الكثير .
وذلك أنّ الكثير ،
إنّما يتقوّم من واحد ، وواحد[3] ، وواحد[3] ، وواحد[3] .

٣٩٩ فيجب من ذلك ألاّ يوجَدَ
لا واحد ، ولا كثير .

٤٠٠ وإذا لم يوجد لا[1] واحد ولا كثير ،
لزم ضرورةً ألاّ يوجد شيء من الموجودات البتّة .
وذلك أنّ كلّ موجود لا بدّ ضرورةً من أن يكون
إمّا واحداً ، وإمّا أكثر من واحد .

ب ٢٠ ظ **٤٠١** وارتفاع الموجودات محالٌ لزم هذا * الرأي .
فهذا الرأي إذاً محال .

---

٣٩٧ – (١) ب : يحسب
٣٩٨ – (١) ب : التبين
(٢) ب ق ك : واحد
(٣) ب ق ك : واحد

٤٠٠ – (١) ب ق ك : (ناقص)

ثانيًا – حلّ الشك

المقدّمة

٤٠٢ فنقول ، في حلّ هذا الشكّ ،
وتكشيف [كذا] هذا التمويه ،
وتمييز هذا التشبيه :

٤٠٣ إنّ هذا الزلل ، إنّما دخل[١] على مَن ظنّه
مِن قِبَل توهّمه أنّ ما هو[٢] موجودٌ مع غيره
ليس هو موجوداً .

٤٠٤ وهذا ظاهر المحال .
وذلك أنّ وجود غيره معه
لا يبطل وجوده .

١ – الذات واحدة في نفسها ، وإن وُجد معها غيرها

٤٠٥ وذلك أنّ ذاتَ كلّ واحد[١] من الأشياء ،
إنّما هي ما يدلّ[٢] عليها حدّها ،
أو القولُ الواصف الخاصّ بها ،
إذ كانت ممّا لا يوجَد[٣] له .

٤٠٦ ومن البيّن أنّ الشيء الموجود معها ،
ق ٢٧ ج *إن كانت الذات بسيطة غير مركّبة البتّة ،
لا يوجد[١] في القول الواصف لها .

---

٤٠٣ – ك : (أضاف) من
(٢) ب ق : (ناقص)
ك : انما هو

٤٠٥ – (١) ق : واحداً
(٢) ب : بدل
(٣) ب : دوحد

٤٠٦ – (١) ب ق ك : دوجد

أوّلًا – عرض الشكّ :
إذا كان الواحد معدومًا ،
فلا يوجد شيء من الموجودات البتّة

٣٩٧ فأمّا الشكّ ، فهو هذا .
إنّه ، إذا كان ، بحسب[1] هذا الوضع ،
ك ٢٥ ظ أنّه ليس يوجَد شيء هو واحد* مفرد ،
ق ٢٦ ظ غير متكثّر* بوجه من الوجوه ،
فالواحد معدوم .

٣٩٨ ومن البيّن[1] أنّه ، إذا لم يوجَد الواحد[2] ،
يجب ضرورةً ألاّ يوجَد الكثير .
وذلك أنّ الكثير ،
إنّما يتقوّم من واحد ، وواحد[3] ، وواحد[3] ، وواحد[3]

٣٩٩ فيجب من ذلك ألاّ يوجَدَ
لا واحد ، ولا كثير .

٤٠٠ وإذا لم يوجد لا[1] واحد ولا كثير ،
لزم ضرورةً ألاّ يوجد شيء من الموجودات البتّة .
وذلك أنّ كلّ موجود لا بدّ ضرورةً من أن يكون
إمّا واحداً ، وإمّا أكثر من واحد .

ب ٢٠ ظ **٤٠١** وارتفاع الموجودات محالٌ لزم هذا* الرأي .
فهذا الرأي إذاً محال .

---

٣٩٧ – (١) ب : يحسب
٣٩٨ – (١) ب : التبين
(٢) ب ق ك : واحد
(٣) ب ق ك : واحد

٤٠٠ – (١) ب ق ك : (ناقص)

ثانيًا – حلّ الشك

المقدّمة

٤٠٢ فنقول ، في حلّ هذا الشكّ ،
وتكشيف [كذا] هذا التمويه ،
وتمييز هذا التشبيه :

٤٠٣ إنّ هذا الزلل ، إنّما دخل[1] على مَن ظنّه
مِن قِبَل توهّمه أنّ ما هو[2] موجودٌ مع غيره
ليس هو موجوداً .

٤٠٤ وهذا ظاهر المحال .
وذلك أنّ وجود غيره معه
لا يبطل وجوده .

١ – الذات واحدة في نفسها ، وإن وُجد معها غيرها

٤٠٥ وذلك أنّ ذاتَ كلّ واحد[1] من الأشياء ،
إنّما هي ما يدلّ[2] عليها حدّها ،
أو القولُ الواصف الخاصّ بها ،
إذ كانت ممّا لا يوجَد[3] له .

٤٠٦ ومن البيّن أنّ الشيء الموجود معها ،
ق ٢٧ ج *إن كانت الذات بسيطة غير مركّبة البتّة ،
لا يوجد[1] في القول الواصف لها .

---

٤٠٣ – ك : (أضاف) من
(٢) ب ق : (ناقص)
ك : انما هو

٤٠٥ – (١) ق : واحداً
(٢) ب : ىدل
(٣) ب : ىوجد

٤٠٦ – (١) ب ق ك : ىوجد

ك ٢٦ ج ٤٠٧ وإنّ هذه الذات، التي يدلّ عليها * هذا القول فقط الواصف،
لا يصحّ أن يوجد معها غيرها ،
إذ لم تكن هي[١] نفسها موجودة .

٤٠٨ فيجب ضرورةً إذن أن تكون[١] موجودة
على ما يدلّ عليه قولُنا الواصف ،
إذ وُجد معها غيرُها .

٤٠٩ فهي إذن واحدة مفردة في نفسها ،
في الحال التي يوجَد[١] معها غيرُها .

٢ — وجود غير الواحد مع الواحد يتطلّب وجود الكثير

٤١٠ وإذ كان الكثير ، إنّما يحتاج في قوامه
إلى وجود ذات الواحد ،
لا إلى أن تكون ذات الواحد
لا يوجَد معها شيءٌ آخرُ غيرُها ،

٤١١ (وذلك أنّ العشرة الأفراس ،
إنّما تحتاج ، في أن توجَد[١] عشرة أفراس ،
إلى أن توجد[٢] ذات الفرس
التي هي في نفسها واحدة ،
لا إلى أن لا توجَد[٢] مع[٣] ذات الفرس شيء غيرها ؛

---

٤٠٧ — (١) ك : (أضاف) في
٤٠٨ — (١) ب : يكون
٤٠٩ — (١) ب : دوجد

٤١١ — (١) ق : توجد (ثم شطبت وأعيدت)
(٢) ب : دوجد
(٣) ب : مع مع (sic)

٤١٢ فإنّه لا يمنع وجودها ،
مع لونٍ(١) وفراهةٍ ، وعظم جثّة أو صغرها ،
أن تكون(٢) ، إذا اجتمعت مع فرَسَين أو أكثر ،
ق ٢٧ ظ أن يتقوّمَ* منها أفراس كثيرة) ،
٤١٣ فقد(١) تبيّن أنّه ليس يلزم ،
من وجود غير الواحد مع الواحد ،
امتناع وجود الكثرة .
ب ٢١ ج بل لازم(٢) ، بحسب* هذا القول ، وجود الكثير .
٤١٤ وذلك أنّه قد تضمّن وجود أشياء بعضها مع بعض ،
وهذا هو معنى الكثير .

خاتمة الفصل

٤١٥ فقد انحلّ هذا(١) الشكّ عن مذهبنا .

٤١٦ فللّه(١)، ذي الجُود(٢) والحكمة والحَوْل ،
وليِّ العَدْل ، وواهبِ العقل ،
الحمدُ شكراً دائماً خالصاً ، كما هو له أهل ، +

---

٤١٢ (١) ب ق : كون
(٢) ب : يكون
٤١٣ – (١) ق : وقد
(٢) ب : الازم
٤١٥ – (١) ب : مفدا (sic)

٤١٦ – (١) ب ك : ولله
(٢) ب ق ك : الحق
+ راجع ما ورد سابقاً في الرقم ٣٧٨ والحاشيتين المذيل بهما .

فهرس أغلب المفردات

– ص –

- ق -

ورد

وسط

وسم

وصف

وصل

وضح

PATRIMOINE ARABE CHRÉTIEN

Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne
sous la direction de Mgr Néophytos Edelby
avec la collaboration du P. Kh. Samir, S.J.

2

LE TRAITÉ DE L'UNITÉ DE YAḤYĀ IBN ʿADĪ (893-974)

Etude et édition critique

par

Khalil SAMIR S.J.

PROFESSEUR DE LITTÉRATURE ARABE CHRÉTIENNE
A L'INSTITUT PONTIFICAL ORIENTAL DE ROME

Distribution

Librairie Saint - Paul
Jounieh, B.P. 125
LIBAN

Pontificio Istituto Orientale
Piazza Santa Maria Maggiore, 7
00185 Roma — ITALIA

1980

Une nouvelle Collection

PATRIMOINE ARABE CHRÉTIEN

1. Les Chrétiens Arabes

La culture arabe peut-elle être chrétienne, ou faut-il répéter indéfiniment que « la langue arabe ne deviendra jamais chrétienne » (أبت العربية أن تتنصّر)? Tout historien sait bien que, plusieurs siècles avant la naissance de l'Islam, il y avait des tribus arabes chrétiennes, et que l'écriture arabe est due aux Chrétiens.

Après la naissance de l'Islam, les communautés chrétiennes d'Orient (et même, en partie, celles d'Espagne) se sont assez rapidement arabisées, introduisant ainsi dans la culture arabe leurs traditions chrétiennes : grecque, copte, latine, et surtout syriaque.

Loin d'être étrangers à la culture arabe, les auteurs chrétiens des différentes confessions orientales ont largement contribué à sa formation.

Certains de ces auteurs chrétiens sont bien connus du public cultivé. Ainsi, un Ḥunayn Ibn Isḥāq (le plus grand traducteur du grec et du syriaque en arabe, mort en 873), un Bar Hebraeus (l'auteur du *Chronicon,* mort en 1286), ou un Gibrān K. Gibrān (l'auteur du *Prophète,* mort en 1931).

Mais, à côté de ces grands noms, toute une gamme d'écrivains chrétiens (médecins, astronomes, philosophes, théologiens, historiens, juristes, poètes, hommes de lettres, etc.) ont brillé dans le firmament de la culture arabe.

C'est pour faire connaître ces auteurs, *qui se comptent par centaines,* qu'a été créée cette Collection.



généralement méconnue jusqu'ici.

Ensuite, *religieux :* aider les Chrétiens orientaux à retrouver les sources de leur propre pensée, alors qu'ils auraient tendance à ignorer cette tradition arabe ; et amorcer un dialogue entre Chrétiens et Musulmans, qui soit enraciné dans leur commune tradition arabe.

Enfin, *sociologique :* mettre en lumière le rôle (non négligeable) joué par les Chrétiens dans l'élaboration de la civilisation arabe ; et par là, aider Chrétiens et Musulmans à se reconnaître comme membres d'une même et unique société.

Il est clair que la dimension dialogale est présente à tous les niveaux ; dialogue entre Musulmans et Chrétiens, dialogue des Chrétiens entre eux, dialogue entre les cultures.

5. *Historique de cette Collection*

Le projet de cette Collection remonte à mai 1966. J'avais alors soumis à l'Imprimerie Catholique de Beyrouth un projet d'édition de textes arabes chrétiens anciens, et lui avais fourni la liste de 50 volumes publiables assez facilement. Des questions financières empêchèrent sa réalisation.

En mai 1970, le projet fut soumis à l'ATENE *(Association for Theological Education in the Near East),* qui l'approuva dans son Assemblée Générale tenue à Manṣūriyyah (Liban). La première étape prévoyait 16 volumes d'auteurs arabes coptes anciens. Le financement était assuré par le Theological Education Fund de Londres. Quelques ouvrages furent préparés. Mais en octobre 1970 le nouveau secrétaire exécutif de l'ATENE entrait en fonction, avec de nouveaux projets ! Celui-ci fut annulé !

Après plusieurs tentatives infructueuses, un nouveau projet fut élaboré avec *Dār al-Kalima* (Liban). A la Pentecôte 1974, un accord fut conclu avec son Directeur, M. Georges Boulad. Les évènements du Liban et la mort de M. Boulad en 1975 emportèrent le projet.

Je repris les efforts au Caire. D'abord, en 1974-1975, avec la Nonciature Apostolique et diverses congrégations religieuses. Après réflexion, il parut plus raisonnable de réaliser le projet chez les Coptes orthodoxes, qui sont la communauté chrétienne arabe la plus

2. Le Patrimoine Arabe Chrétien

Voilà pourquoi la nouvelle Collection s'intitule : « Patrimoine Arabe Chrétien » ; en arabe : التراث العربي المسيحي

Par *Patrimoine,* nous entendons l'ensemble de cette tradition chrétienne, depuis le 6e siècle jusqu'à nos jours, même si nous mettons davantage l'accent sur la période classique (750-1350).

Par *Arabe,* nous entendons tout ce que les Chrétiens ont écrit *en arabe,* qu'il s'agisse de traductions ou de compositions originales. Nous ne publions pas de traductions modernes d'ouvrages classiques.

Par *Chrétien,* nous entendons tout ce qui est écrit *par des Chrétiens,* qu'il s'agisse de théologie, de médecine, de philosophie, ou de poésie. Ce n'est donc pas le contenu de l'œuvre qui est considéré ici, mais le fait qu'elle émane d'un Chrétien.

Bref, il s'agit de rassembler l'héritage arabe des Chrétiens, quel que soit le contenu de cet héritage ou la communauté à laquelle appartiennent ces Chrétiens.

3. Présentation des ouvrages

Il s'agit d'une collection à caractère *scientifique,* qui offrira des éditions critiques de textes arabes, faites à partir du plus grand nombre de manuscrits et des meilleurs, respectant le plus fidèlement possible les originaux, tout en présentant des textes parfaitement lisibles.

Chaque ouvrage comprendra donc essentiellement l'édition critique d'un ou plusieurs textes anciens d'un même auteur, avec une brève introduction et des index détaillés. De plus, une introduction substantielle, en français ou en anglais, ainsi qu'une bibliographie, orienteront le chercheur orientaliste.

4. Triple but de la Collection

Si le but premier est de rassembler l'héritage arabe des Chrétiens, le but ultime est triple ;

D'abord, *culturel et scientifique :* faire connaître, aux Arabes eux-mêmes comme aux Arabisants, toute une tranche de la culture arabe,

J'avais alors contacté orientaux et orientalistes, qui envoyèrent une dizaine de contributions, destinées à paraître dans la collection des *Recherches de l'I.L.O.* de Beyrouth. La guerre civile interrompit ce projet ; car la Maison d'édition *(Dār al-Mašriq)* ne pouvait plus affronter les difficultés tant politiques qu'économiques.

Cependant, le projet n'aura pas été inutile. Il a suscité, en effet, un regain d'intérêt pour Yaḥyā, ainsi que beaucoup de travaux, dont plusieurs sont déjà parus, notamment le plus important d'entre eux : l'ouvrage d'ensemble du professeur Gerhard Endress.

L'ouvrage que voici n'est autre qu'un développement de la contribution que j'avais présentée en 1974 pour le millénaire.

Rome, le 24 Mai 1979
en la fête de l'Ascension

P. Khalil SAMIR, s.j.

importante du Proche-Orient. Une fois encore, un accord fut conclu, en février 1976, avec *Dār Mağallat Murqus,* maison d'édition possédant un bon réseau de diffusion. Je quittai le Caire leur laissant deux volumes à éditer. Mais quelques mois plus tard, l'autorité ecclésiastique changeait le Directeur et l'équipe, et le projet fut enterré.

En janvier 1977, lors d'un nouveau passage au Caire, je décidai de commencer la collection à mes frais. Je remis donc à l'imprimerie *al-ᶜĀlam al-ᶜArabī* le volume de Sawīrus Ibn al-Muqaffaᶜ. La chose traîna en longueur, du fait de mon absence ; et l'ouvrage ne parut qu'en mai 1978. Faute de moyens financiers adéquats, l'édition n'est pas parfaite. Du moins est-elle scientifiquement valable et existe-t-elle. Mais ces expériences n'encourageaient pas cette solution.

C'est le 20 octobre 1977 qu'une rencontre providentielle avec Mgr Néophytos Edelby, à la bibliothèque du *Pontificio Istituto Orientale* de Rome, apporta la solution définitive. Le 27 octobre, le projet fut soumis aux Patriarches Orientaux Catholiques réunis à l'Institut, et encouragé. Grâce au zèle et à l'enthousiasme de Mgr Edelby, ce projet repart maintenant sur des bases financières solides. C'est donc une re-naissance de la Collection, qui annonce, nous en sommes convaincus, une *renaissance de la culture arabe chrétienne.*[1].

6. L'ouvrage de Yaḥyā présenté ici

Cet ouvrage est donc le deuxième de la Collection, bien qu'il soit le premier sous la forme nouvelle de l'Imprimerie Saint-Paul des Pères Paulistes de Jounieh. Il sera bientôt suivi du *Traité sur la Trinité, l'Incarnation et la Vérité du Christianisme* de Būlus al-Būšī, évêque copte du Caire en 1240, actuellement sous presse ; ainsi que de la *Correspondance* d'Elie de Nisibe avec le Vizir Abū l-Qāsim Ibn ᶜAlī al-Mağribī, qui eut lieu en 1027. Toutes ces œuvres sont inédites..

L'ouvrage sur Yaḥyā Ibn ᶜAdī a pris naissance en 1973, alors que je songeais à publier un volume pour le millénaire de la mort de Yaḥyā.

(1) J'ai déjà donné des éléments de cet historique dans le *Bulletin d'Arabe Chrétien,* vol. 2 (1978), fasc. 1, N° 201-208 ; et fasc. 2-3, N° 650-659.

2. Ses études à Baġdād, avec ses deux maîtres : Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus (+ 940) et Abū Naṣr al-Fārābī (+ 950).

3. Yaḥyā devient le chef de file de l'École aristotélicienne dans le monde arabe et musulman, pendant un bon quart de siècle.

4. Yaḥyā forme un grand nombre de disciples, tant musulmans que chrétiens, parmi lesquels on notera : ʿĪsā Ibn ʿAlī, Abū Sulaymān as-Siǧistānī, ʿĪsā Ibn Zurʿah, Ibn al-Ḫammār, ʿAlī ibn as-Samḥ, ʿAbdallāh al-Qūmaṣī, ʿAlī al-Badīhī, Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, Ibn Miskawayh, Naẓīf Ibn Yumn. Tous ces disciples deviendront à leur tour les maîtres à penser de la génération successive.

5. Les dates de la vie intellectuelle de Yaḥyā sont inventoriées ici pour la première fois. Les manuscrits nous fournissent 10 œuvres datées, allant de 940 à 971-972. Notre traité est le premier des traités datés, puisqu'il est composé en avril-mai 940.

6. Yaḥyā meurt le jeudi 13 août 974, et est enterré dans l'église des Syriens occidentaux du quartier d'Umm Ǧaʿfar, à Baġdād. Il avait composé lui-même sa propre épitaphe, en vers, qu'on grava sur sa tombe.

CHAPITRE 2 — YAḤYĀ ET LES LIVRES (p. 38-44)

Ce chapitre rassemble les données glanées dans les sources sur deux questions importantes pour un auteur : comment assurer sa subsistance ? comment constituer une bibliothèque personnelle ? Il se divise en trois sections :

1. Yaḥyā a très probablement gagné sa vie en transcrivant des ouvrages pour des personnages illustres, voire pour ses disciples fortunés. Il écrivait avec une rapidité surprenante, et transcrivait des ouvrages de tous genres, dont deux copies intégrales du grand commentaire coranique de Ṭabarī.

SYNTHESE DE NOTRE OUVRAGE
SUR YAḤYĀ IBN ʿADĪ

L'ouvrage que voici étant rédigé en arabe, le lecteur occidental trouvera ici un *guide pratique* lui permettant de se retrouver plus rapidement dans le livre. Dans ce but, j'ai suivi les divisions et subdivisions de l'ouvrage arabe, que j'ai volontairement multipliées.

Au plan logique, l'ouvrage comprend deux parties : une étude sur Yaḥyā Ibn ʿAdī et son traité de l'Unité, et l'édition critique du traité largement annotée. La première partie étant bien plus développée que la seconde et contenant trois sections, je présenterai l'ouvrage en 4 sections, dans un but purement pratique. Voici donc le plan de cette introduction :

A. Vie et œuvre de Yaḥyā (ch. 1-3 de l'étude)
B. Texte du traité de l'Unité (ch. 4-6 de l'étude)
C. Contenu philosophique de notre traité (ch. 7-10 de l'étude)
D. Analyse du traité de l'Unité de Yaḥyā

A. VIE ET OEUVRE DE YAḤYĀ

CHAPITRE I — VIE DE YAḤYĀ IBN ʿADĪ (p. 25-37)

1. Son enfance :
   a) importance culturelle de Takrīt
   b) son frère Ibrāhīm

8. Unité et Trinité (102-113)
9. Incarnation et Christologie (114-132)
10. Varia religieux (133-141)

B. TEXTE DU TRAITÉ DE L'UNITÉ

CHAPITRE 4 — LES MANUSCRITS DE NOTRE TRAITÉ (p. 61-69)

1. Inventaire des manuscrits du texte complet : onze manuscrits sont recensés, dont six appartenant à des particuliers.

2. Description des cinq manuscrits ayant servi à notre édition, les six manuscrits appartenant à des particuliers ne nous ayant pas été accessibles :
a) Paris arabe 169 (A.D. 1654), fol. 2ᵛ-20ʳ (sigle ب)
b) Téhéran Dānišgāh 4901 (17ᵉ siècle), fol. 184ᵛ-207ᵛ (sigle ط)
c) Téhéran Mağlis šūrā-ī Milli Tabāṭabā'ī 1376 (17ᵉ siècle), p. 328-367 (sigle ط٢)
d) Le Caire, Patriarcat Copte, Théologie 177 (17ᵉ siècle), fol. 2ʳ-26ʳ. (sigle ق)
e) Le Caire, Patriarcat Copte, Théologie 192 (A.D. 1772), fol. 4ʳ-25ʳ. (sigle ك)

3. Classement des manuscrits en deux familles : l'une musulmane persane (b, c) ; l'autre copte égyptienne (a, d, e). Etablissement du stemma.

4. L'appendice au traité de l'Unité et ses manuscrits. Il ne se trouve que dans la famille copte.

CHAPITRE 5 — L'ÉPITOMÉ DE NOTRE TRAITÉ ET DE L'APPENDICE FAIT PAR AṢ-ṢAFĪ IBN AL-ᶜASSĀL (p. 70-78)

1. Présentation de Ṣafī ad-Dawlah Ibn al-ᶜAssāl, auteur copte qui fleurit vers 1236, et de son œuvre.

2. Deux anecdoctes nous montrent Yaḥyā partant à la chasse aux livres philosophiques rares, et obligé d'y renoncer faute d'avoir la somme nécessaire.

3. Cette section rassemble, pour la première fois, tous les éléments susceptibles de nous faire connaître la bibliothèque personnelle de Yaḥyā, contenant les ouvrages transcrits de sa main : onze codices au total, plus un douzième transcrit de la main du célèbre traducteur Isḥāq Ibn Ḥunayn (+ 910).

CHAPITRE 3 — LES ŒUVRES DE YAḤYĀ (p. 45-57)

1. *La première section* fait l'état de la question, exposant le développement des recherches concernant les œuvres de Yaḥyā. Je pars des auteurs médiévaux (et notamment d'al-Qifṭī qui signalait 49 œuvres), pour arriver aux orientalistes, tels : Augustin Périer (101 titres), Georg Graf (49 titres théologiques) et Gerhard Endress (très complet). Je me basse sur ce dernier ouvrage, de première importance, en le complétant légèrement, et en classant les œuvres religieuses de manière plus adéquate (car elles étaient toutes mises sous la huitième section).

2. *La deuxième section* fournit une liste exhaustive de 141 titres, classés en dix sections. J'y donne la référence aux numéros de Gerhard Endress, et indique brièvement si l'œuvre est conservée ou non ; si elle est éditée (ou sur le point de l'être), traduite, ou en manuscrit. Voici la distribution des œuvres en dix sections :

1. Traductions philosophiques (1-19)
2. Commentaires aux œuvres d'Aristote et de ses commentateurs (20-31)
3. Traités de logique (32-53)
4. Traités scientifiques : physique, mathématiques et médecine (54-68)
5. Métaphysique et *kalām* (69-83)
6. Morale (84-89)
7. Authenticité de l'évangile et commentaire de quelques versets (90-101)

A moins de se trouver en présence d'un manuscrit autographe, nous écartons résolument la première méthode, car elle consiste à *éditer un copiste,* non l'auteur ! En revanche, je suis ici la deuxième méthode, donnant la préférence à la famille persane sur la famille copte. Toutefois, il m'arrive de m'écarter parfois de l'ensemble des manuscrits, quand je les juge fautifs, bien conscient du danger de cette méthode qui suppose une très grande familiarité avec l'auteur et le texte.

2. *Problème de la langue des manuscrits.* Que faire quand les manuscrits s'accordent sur une erreur linguistique évidente ? Traditionnellement, les éditeurs orientaux corrigent automatiquement le texte (par exemple le P. Cheikho), sans en rien dire ; tandis que les éditeurs occidentaux reproduisent ces erreurs dans le texte même (et non pas dans les notes).

Certains vont même jusqu'à préférer une leçon évidemment fautive à une leçon grammaticalement correcte, convaincus que les Chrétiens arabes ne savaient pas écrire l'arabe classique !

Cette conviction provient de deux motifs. D'une part, les orientalistes chrétiens se sont surtout intéressés aux versions arabes d'œuvres grecques, notamment aux textes traduits aux 8^e^ et 9^e^ siècles aux monastères de Saint-Sabas et de Sainte-Catherine ; or, la langue des premiers traducteurs, en quelque domaine que ce soit, n'est jamais un reflet de la langue du groupe ambiant. D'autre part, la plupart des textes composés en arabe (et non pas traduits) nous ont été transmis par des manuscrits postérieurs au 14^e^ siècle, c'est-à-dire datant de l'époque de décadance de la culture arabe (du *ʿaṣr al-inḥiṭāṭ*). Enfin, il est probable que certains orientalistes aient préféré cette méthode littéraliste, parce qu'ils ne se sentaient pas très sûrs de leurs connaissances linguistiques arabes.

Quant à l'orthographe, nous avons suivi les règles d'édition de l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue Arabe, exigeant la modernisation de l'orthographe ; sans pour autant remanier le style. Nous avons écarté aussi les exceptions admises par l'Institut des Manuscrits, en ce qui concerne les termes coraniques.

3. *Indication de toutes les variantes des manuscrits.* Cependant, la

2. Les manuscrits de l'Épitomé : deux témoins coptes du 13[e] siècle :
a) Vatican arabe 134
b) Munich arabe 948 et Vatican arabe 115 (un seul et unique codex, aujourd'hui démembré).

3. Comparaison, sous forme de synopse, du texte intégral de Yaḥyā et de l'Epitomé d'aṣ-Ṣafī, sur les §§ 242-268.

4. Conclusion sur l'Épitomé : Aṣ-Ṣafī a sauvegardé l'essentiel du traité de Yaḥyā, tout en le réduisant de plus de moitié. Sa méthode consiste à supprimer des mots, sans modifier les paroles conservées, se contentant de lier les phrases restantes par une particule.

Chapitre 6 — Méthode d'édition du texte (p. 79-91)

Étant donné l'importance de ce chapitre pour les orientalistes, et le fait que je suis en désaccord avec la methode suivie par nombre d'entre eux, je crois utile de développer un peu plus ici ce chapitre.

L'introduction précise ma perspective. Le but de toute édition critique est double :

A. transmettre fidèlement le *texte* même de l'auteur ;
B. transmettre fidèlement la *pensée* de l'auteur et la logique du texte.

A. Transmettre fidèlement le texte de l'auteur (p. 80-86)

1. Dans ce but, *trois méthodes* sont possibles :

a) Choisir un manuscrit que l'on suit aveuglément (méthode du CSCO).

b) Donner la préférence à un manuscrit sur les autres, parce qu'on le considère meilleur.

c) Choisir la leçon qui correspond mieux à la pensée et au style de l'auteur, même si elle ne se trouve pas dans le témoin habituellement choisi pour base.

appliquée dès le 3e siècle à l'Écriture, par exemple dans les Canons d'Ammonius et Eusèbe.

C. ÉTUDE DU TRAITÉ SUR L'UNITÉ

CHAPITRE 7 — STRUCTURE LOGIQUE ET ANALYSE DU TRAITE (p. 95-106).

Yaḥyā Ibn ʿAdī portait un surnom : « Le Logicien ». Bien que notre traité ne soit pas divisé en chapitres et sections, la structure logique peut être décelée assez clairement.

1. Yaḥyā lui-même prend soin d'indiquer à quel point du traité nous nous trouvons ; et cela à sept reprises (voir §§13-15,144-147, 213-215, 242-244, 281-283, 310 et 376-378).

2. Ceci nous permet de dégager la structure du traité, qui comprend une introduction, quatre parties, et une conclusion (et de plus un appendice).

3. J'expose alors synthétiquement les lignes maîtresses du traité.

4. Enfin, je donne un plan très détaillé du traité. Je n'expose pas cela ici, mais on trouvera l'équivalent (sous forme moins schématique) à la section D de cette introduction.

CHAPITRE 8 — YAḤYĀ A LA RECHERCHE DU SENS DE L'UN (p. 107-116)

Comment concilier les visions chrétienne et musulmane de l'unité de Dieu ? Aucun chrétien ne doute que Dieu soit un et unique.

1. Pourtant, les Musulmans doutent que les Chrétiens soient

fidélité la plus rigoureuse doit être observée pour la collation des manuscrits ; c'est pourquoi, je signale toutes les variantes, même celles qui ne sont qu'orthographiques. Pour éviter toute ambiguïté, chaque note ne renvoie qu'au seul mot qui la précède, à moins d'une précision contraire.

Il est par ailleurs entendu qu'on ne tient compte que de la graphie du mot, et non pas des points et autres signes diacritiques, qui ne seront signalés qu'en cas de doute possible.

Enfin, j'ai toujours marqué la *hamzat qaṭ*ʿ et la *šaddah,* toujours absentes des manuscrits.

B. Transmettre fidèlement la pensée et la logique du texte (p. 86-91)

1. Diviser le texte logiquement et ajouter des titres et sous-titres :

Nous avons divisé le traité en chapitres, sections, sous-sections, paragraphes, phrases, etc. Nous avons pour cela précisé l'usage des signes de ponctuation, logiquement. Cette partie du travail est plus difficile et plus longue que l'établissement du texte par la collation des manuscrits. Elle est presque toujours négligée par les éditeurs, tant orientaux qu'occidentaux. En faisant ceci, nous n'avons fait que suivre la méthode des savants arabes chrétiens médiévaux.

2. Division du texte en versets numérotés

Plutôt que de numéroter les lignes (ce qui est un système purement matériel), nous avons décidé de numéroter les versets, comme dans la Bible ou le Coran (ce qui est un système logique). Ce système présente plusieurs avantages : il ne varie pas d'une édition à l'autre, et vaut même pour les traductions ; cette numérotation est définitive et peut même être utilisée avant l'édition du texte, ce qui est très utile pour la rédaction de l'introduction, des études et des index. Ce système est précis et permet seul de comparer commodément des textes parallèles (exemple d'Élie de Nisibe dont on possède au moins 7 traités très semblables sur la Trinité). En ceci aussi, nous n'avons fait que suivre la méthode traditionnelle

1. La *Réfutation d'al-Kindī*
2. La *Réfutation d'Abū ʿĪsā al-Warrāq*
3. Le traité sur la *Nécessité de l'Incarnation*
4. La *Réponse à la première question d'Ibn Dādīšūʿ*.

B. Notre Traité est une introduction philosophique à l'exposé sur la Trinité (p. 120-126).

1. Comparaison entre les perspectives du *Traité sur l'Unité* et la *Réfutation d'al-Kindī.*

2. Le *Traité sur l'Unité* est entièrement basé sur l'œuvre d'Aristote et de ses commentateurs. Deux exemples §§ 161 et 319) montrent l'importance des commentateurs dans notre Traité. En effet, j'établis ici que ces passages ne se trouvent pas chez Aristote, mais chez divers commentateurs, tels que : Alexandre d'Aphrodise (vers 200), Thémistius (vers 320-390), Ammonius Hermiae (mort vers 520), Simplicius (6e siècle), Jean Philopon (6e siècle), voire chez Jean Damascène (mort vers 750).

3. Le *Traité sur l'Unité* servira de base philosophique aux œuvres théologiques, telle la *Réfutation d'al-Kindī.*

4. En ce sens, ce traité est un *Isagogè* à l'exposé sur la Trinité.

C. Evolution de la pensée de Yaḥyā touchant la Trinité (p. 126-129)

1. La triade utilisée ici est celle de Bonté — Sagesse — Puissance.

2. Cette triade est empruntée à la proposition 121 de la *Théologie d'Aristote,* qui est en réalité une traduction des *Eléments* du néo-platonicien Proclus Diadoque (vers 412-485). Elle se trouve aussi chez Jean Damascène, au chapitre cinquième de l'*Expositio Fidei,* qui pourrait bien dépendre également de Proclus, à travers le Pseudo-Denys l'Aréopagite.

monothéistes. De là vient que les Chrétiens doivent établir que Dieu est Un ; et tout d'abord clarifier le sens de l'Un appliqué à Dieu.

2. ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, gendre et cousin de Muḥammad, distinguait quatre sens dans l'Un, dont deux seuls pouvaient s'appliquer à Dieu.

3. Al-Kindī, le philosophe des Arabes, a composé un traité (perdu) sur l'Unité, mais dont une partie se trouve (à mon avis) dans la *Réfutation d'al-Kindī* de Yaḥyā Ibn ʿAdī. Se basant sur les *Topiques* d'Aristote, al-Kindī distingue trois sortes d'un : selon le nombre, l'espèce et le genre.

4. Dans sa *Réfutation d'al-Kindī* composée après notre Traité, Yaḥyā reproche à Kindī d'avoir oublié trois autres sortes d'un, comme aussi de n'avoir pas distingué les modes de l'un. Au fond, dans cette *Réfutation,* Yaḥyā reprend très brièvement les chapitres 6 à 10 de notre Traité.

5. Importance de ce traité sur l'Un. Yaḥyā est le premier philosophe arabe à avoir composé un traité de cette ampleur uniquement consacré à l'un. La comparaison de ce traité avec un petit texte d'un autre philosophe chrétien de Takrīt (Abū Rā'iṭah Ḥabīb Ibn Ḫidmah, ayant rédigé ses œuvres entre 813 et 827) conduit à la même conclusion.

CHAPITRE 9 — PLACE DE NOTRE TRAITÉ DANS LA PENSÉE DE YAḤYĀ (p. 117-134)

Ce chapitre est le plus long de tous. C'est aussi un des plus importants. Il comprend quatre parties.

A. Importance de notre Traité dans le développement de la pensée de Yaḥyā (p. 117-120)

L'importance de ce Traité apparaît par le fait que Yaḥyā l'a utilisé dans d'autres œuvres postérieures. J'en ai relevé quatre, pour l'instant :

CHAPITRE 10 — INFLUENCE DE YAḤYĀ ET DE SON TRAITÉ SUR LA PENSÉE ARABE (p. 135-149).

A. Importance de la philosophie de Yaḥyā dans la pensée arabe (p. 135-141)

1. Yaḥyā est le chef de l'Ecole aristotélicienne de Bagdād, et le maître de ceux qui seront à leur tour les chefs de l'Ecole après lui.

2. Influence de Yahyā sur les philosophes arabes non-chrétiens, notamment par ses commentaires d'Aristote, utilisés par Avicenne, Ibn aṣ-Ṣalāḥ, Averroès, ou Maïmonide par exemple.

3. Influence très considérable sur les philosophes arabes chrétiens. En m'en tenant aux auteurs ayant vécu jusque vers 1300, j'ai mentionné treize d'entre eux profondément marqués par la pensée de Yahya (et dont les œuvres sont encore souvent inédites).

B. Importance de notre Traité sur la pensée arabe (p. 141-149)

1. Importance de notre Traité dans l'œuvre de Yaḥyā lui-même, comme nous l'avons vu.

2. Influence de notre Traité sur les disciples de Yaḥyā, notamment chez quatre d'entre eux : Naẓīf Ibn Yumn, Farağ Ibn Ğirğis, Abū Sulaymān as-Siğistānī, et ʿĪsā Ibn Zurʿah.

3. Importance de notre Traité chez les disciples des disciples de Yaḥyā, notamment chez Abū l-Farağ ʿAbdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib (+ 1043). J'établis ici une comparaison serrée entre notre Traité et un texte d'Ibn aṭ-Ṭayyib.

4. Influence de notre Traité sur l'Age d'Or de la pensée arabo-copte (le 13^e siècle), notamment chez aṣ-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl, chez Ibn Kātib Qayṣar, chez al-Mu'taman Ibn al-ʿAssāl, dans l'abrégé de la *Réfutation d'al-Warrāq,* chez Abū l-Barakāt Ibn Kabar, dans l'anonyme du *Vatican arabe 111.*

3. Plus tard, entre 961 et 969, Yaḥyā abandonne cette triade pour celle qui l'a rendu fameux, à savoir que Dieux est l'Intellect — Intelligent — Intelligé *(ᶜaql — ᶜāqil — maᶜqūl)*. Probablement a-t-il découvert entre temps que la première triade n'était pas aristotélicienne, bien que l'ouvrage de Proclus ait été attribué à Aristote.

D. Ce traité est-il du genre « kalām » ? (p. 129-134)

Partant de l'hésitation des orientalistes pour classer notre Traité, tantôt parmi les œuvres philosophiques et tantôt parmi les œuvres théologiques *(kalām)*, j'examine l'attitude de Yaḥyā par rapport aux *mutakallimūn*. Pour cela, j'ai rassemblé ici (pour la première fois) un dossier assez complet comprenant cinq pièces :

1. Cinq propos de Yaḥyā contre les *mutakallimūn*, rapportés par son disciple Abū Sulaymān as-Siǧistānī.

2. Opinion de Yaḥyā sur le *mutakallim* Abū Hāšim al-Ǧubbā'ī, telle que la rapporte al-Qifṭī.

3. Opinion de Yaḥyā sur les *mutakallimūn* en général, telle qu'on la trouve dans la *Réfutation d'al-Miṣrī* (accompagnée d'une glose intéressante d'aṣ-Ṣafī Ibn al-ᶜAssāl, le compilateur, sur les *mutakallimūn*).

4. Allusion probable d'al-Masᶜūdī à cette attitude de Yaḥyā contre les *mutakallimūn*.

5. Allusion discrète aux *mutakallimūn* dans notre Traité, aux N^{os} 6-7.

Bref, Yaḥyā est avant tout un philosophe, même quand il aborde des questions théologiques. En ceci, il s'oppose radicalement aux *mutakallimūn, à qui il reproche de ne pas connaître les lois de la logique.*

1^re^ PARTIE — RÉFUTATION DES OPINIONS ERRONÉES (ch. 2-5)

La première opinion est absurde (ch. 2). En effet, si j'exclus en Dieu la notion de multiple, je dois nécessairement affirmer en Lui la notion d'un, puisque tout être est soit un, soit non-un.

La deuxième opinion est aussi absurde (ch. 3). En effet, si Dieu est un, en ce sens que rien ne lui est semblable, cela peut s'entendre de deux manières : ou bien que rien ne lui ressemble, pas même sous un aspect donné ; ou bien que rien ne lui ressemble sous tous les aspects, bien que lui ressemblant sous un aspect donné. Yaḥyā réfute longuement la première interprétation, et plus brièvement la seconde.

La troisième opinion est aussi absurde (ch. 4). En effet, affirmer que le concept d'Un en Dieu signifie qu'Il est le principe des choses dénombrables, entraîne deux conséquences ridicules : ou bien, il n'y aurait pas plusieurs êtres ; ou bien, il y aurait de nombreuses Causes Premières.

La quatrième opinion prétend que l'Un en Dieu est tiré de la nature même de l'Etre, Dieu étant un parce que l'unité préexiste en Lui. Cela est réfuté au chapitre cinquième de la manière suivante :

a) ou bien, Essence et Unité sont deux notions éternelles ; ce qui entraîne des contradictions ;
b) ou bien, ce sont deux notions créées ; et alors, la Cause Première a besoin d'une cause ;
c) ou bien, l'Essence est éternelle et l'Unité est créée ; ce qui entraîne que l'Essence ne soit pas une ;
d) ou enfin, l'Unité est éternelle et l'Essence est créée ; ce qui entraîne d'autres contradictions.

Toutes ces contradictions proviennent de ce que l'on a posé en hypothèse que l'Un est un par accident, non par essence.

2^e^ PARTIE — DIEU EST UN ET MULTIPLE (ch. 6-8).

L'Auteur donne d'abord sa définition de l'Un : « L'Un est un être dans lequel il n'y a pas d'altérité, en tant qu'il est un » (148).

CONCLUSION DE NOTRE ÉTUDE (p. 150-153)

1. Yaḥyā Ibn ʿAdī est bien le Maître de la philosophie à son époque.

2. Malgré l'impression contraire, sa pensée s'est maintenue au cours des siècles, et ses œuvres se sont assez largement diffusées, tant dans le monde arabe que dans le monde musulman non-arabe.

3. Le cas de son *Tahḏīb al-Aḫlāq* est particulièrement significatif. J'ai recensé quatorze éditions différentes de cet ouvrage et 21 manuscrits. De plus, l'ouvrage a été attribué à des personnages aussi célèbres qu'Ibn al-Hayṯam, al-Ǧāḥiẓ, ou Ibn ʿArabī.

4. Je conclus cette étude en reproduisant l'opinion très élogieuse de Šihāb ad-Dīn Abū l-ʿAbbās Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī, mort en 1349.

D. ANALYSE DU TRAITÉ SUR L'UNITÉ

Dans l'*Introduction* (ch. 1), Yaḥyā expose le problème : en quel sens dit-on que Dieu est Un ? A cette question, les gens donnent quatre réponses différentes :

a) Dieu est Un, en ce sens qu'Il exclut la notion de multiple, sans affirmer cependant celle de l'unité ;
b) Dieu est Un, en ce sens qu'Il n'a pas de semblable ;
c) Dieu est Un, en ce sens qu'Il est le principe du nombre ;
d) Dieu est Un, en ce sens que c'est une des notions pouvant qualifier d'autres êtres.

La suite du traité comprend quatre parties : la première réfute les 4 opinions mentionnées ici ; la seconde établit que Dieu est à la fois un et multiple ; la troisième précise en quel sens Il est un, et en quel sens Il est multiple ; la quatrième explicite le contenu de cette multiplicité.

Chapitre dixième. De même, la Cause Première est multiple dans sa définition ; et cela n'est pas contradictoire avec le fait qu'elle est une dans sa définition. En effet, toute définition est composée de termes dont chacun indique un concept propre. C'est pourquoi, la définition est une, si l'on considère l'idée d'ensemble qui s'en dégage ; et elle est multiple, si l'on considère l'idée qui se dégage de chaque terme (N° 300-301). De plus, ceci doit avoir lieu en acte, non en puissance (N° 304-306) ; et par essence, non par accident (N° 307-308)

4e PARTIE — CETTE MULTIPLICITÉ CORRESPOND AUX TROIS ATTRIBUTS DIVINS : BONTÉ, PUISSANCE ET SAGESSE. (ch. 11-14).

Si la Cause Première est multiple, quelles sont donc les notions qui la caractérisent ? quels sont ses attributs divins ?

Dans un *chapitre préliminaire* (ch. 11), l'Auteur rappelle que tout être ressortit à l'une de ces quatre catégories :

a) êtres dont la substance et les effets sont cachés ;
b) êtres dont la substance et les effets sont manifestes, comme le feu ;
c) êtres dont la substance est manifeste, mais les effets cachés, comme l'hellébore ;
d) êtres dont la substance est cachée, mais les effets manifestes, comme l'âme, l'intellect, ou Dieu. La Cause Première appartient à cette dernière catégorie.

Dans les *trois chapitres suivants* (ch. 12-14), Yaḥyā démontre que la Cause Première possède trois attributs, que l'on peut découvrir par les effets de cette Cause : la Bonté (ch. 12), la Puissance (ch. 13) et la Sagesse (ch. 14).

Ces attributs sont nécessaires ; et par ailleurs ils sont suffisants pour rendre raison de tous les autres. En effet, chacun de ces attributs nous présente une notion bien distincte des deux autres (et on ne peut donc supprimer l'un des trois) ; et d'autre part, les êtres créés sont réalisés parfaitement par l'action de ces trois attributs (et on ne doit donc y ajouter aucun autre). Il y a donc nécessairement trois attributs divins, et seulement trois.

Yaḥyā avait mentionné une autre divergence entre les tenants du monothéisme : certains (à savoir Juifs et Musulmans) disent que Dieu est Un sous tous les rapports, tandis que d'autres (les Chrétiens) disent qu'il est Un sous un rapport et multiple sous un autre (cf. N° 10-12). Quelle est donc la conception philosophique exacte de l'Unité de Dieu ?

Pour répondre à cette question, Yaḥyā expose les catégories et les modes de l'Un, selon Aristote. L'Un peut être dit de 6 manières : quant au genre, à l'espèce, à la relation, à la continuité, à la définition et à l'indivisibilité (N° 149-176). De même, l'Un peut être en acte ou en puissance, dans le sujet ou la définition, par essence ou par accident (177-189).

De même, il expose (au ch. 7) les catégories et modes du multiple, qui correspondent à ceux de l'Un. Nous retrouvons les mêmes divisions de 6 catégories et 6 modes (N° 190-212).

Ayant ainsi posé les prémisses, l'Auteur montre que l'Un ne peut être dit un sous tous les rapports, car il y a toujours en Lui altérité (N° 213-234) ; de même qu'il ne peut être dit multiple sous tous les rapports, car il ne serait plus l'Un (N° 235-240). Il faut donc qu'il soit un sous un rapport et multiple sous un autre rapport (N° 241).

3e PARTIE — EN QUEL SENS DIEU EST-IL UN, ET EN QUEL SENS EST-IL MULTIPLE ? (ch. 9-10)

Le chapitre neuvième répond à la question : laquelle des six catégories et lequel des six modes de l'UN convient à la Cause Première ? Tandis que le chapitre dixième répond à la question : laquelle des six catégories et lequel des six modes du MULTIPLE convient à la Cause Première ?

Chapitre neuvième. La Cause Première ne peut être dite UN quant au genre ou au nombre (N° 245-249), *ou quant à la relation ou à la* continuité (250-254), ou même quant à l'indivisibilité (255-266) ; mais *seulement quant à la définition* (267-268). De même, en ce qui concerne les modes de l'Un, la Cause Première ne peut être dite Un qu'en acte, par essence, et dans le sujet (270-278). Bref, elle est Un dans le sujet, et d'abord par définition (279-280).

BIBLIOGRAPHIE ANNOTÉE SUR YAḤYĀ IBN ʿADĪ

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

1. On ne trouvera ici que les titres d'articles ou d'ouvrages concernant Yaḥyā Ibn ʿAdī ; si notre auteur n'est mentionné qu'occasionnellement, j'indique alors la page (ou les pages) le concernant. Les ouvrages généraux, notamment ceux de philosophie, indispensables pour comprendre notre auteur, ne figurent cependant pas dans cette liste, à moins qu'ils ne le mentionnent.

2. Je ne cite pas non plus les ouvrages bio-bibliographiques anciens (tels que ceux d'Ibn an-Nadīm, d'Ibn Abī Uṣaybiʿah, etc.) mentionnant notre auteur, pas plus que les catalogues de manuscrits où son nom apparaît. Cela a été excellemment inventorié par Gerhard ENDRESS, *The Works of Yaḥyā Ibn ʿAdī* (Wiesbaden, 1977), aux pages 1-4 (pour les textes anciens) et 9-20 (pour les catalogues de manuscrits).

3. Pour le reste, j'ai essayé d'être complet. Très probablement, bien des références arabes m'auront échappé, car elles sont plus difficiles à repérer (mais souvent aussi de moindre intérêt, car publiées dans des revues très locales). J'ai classé ces titres en deux sections: (A) Éditions ou traductions de textes de Yaḥyā Ibn ʿAdī ; (B) Études sur Yaḥyā Ibn ʿAdī. Il va de soi que dans la première section se trouve presque toujours une brève étude, et que la seconde section comprend parfois de petits textes de Yaḥyā.

4. J'ai très succinctement annoté cette bibliographie, indiquant le contenu de l'étude, ou le traité dont il s'agit, ou les manuscrits utilisés pour l'édition, etc.

5. Dans chaque section, le classement est chronologique. Pour le

Il est clair que Yaḥyā entend démontrer par là, philosophiquement, la Trinité chrétienne ; bien qu'elle ne soit mentionnée nulle part dans notre Traité.

POST-SCRIPTUM DE L'AUTEUR (ch. 15).

Yaḥyā est conscient que son traité ne sera pas également bien reçu par tous. Il distingue cinq catégories de lecteurs :

1) certains en riront : ils ne sont pas habitués aux raisonnements logiques.
2) d'autres en minimiseront la portée et le mépriseront ;
3) d'autres l'admireront sans trop comprendre ;
4) d'autres en reconnaîtront la justesse et l'exactitude ;
5) d'autres enfin, moyennement entraînés à la spéculation, auront quelque mal à en comprendre les finesses.

C'est pourquoi, Yaḥyā invite le lecteur à ne pas se prononcer trop rapidement, et à prendre le temps d'étudier attentivement le traité.

APPENDICE : RÉPONSE À UNE OBJECTION (ch. 16)[1]

D'après ce qui précède, il n'existe pas d'Un absolument, d'Un qui ne soit pas en même temps multiple. Si donc il n'y a pas d'un, il n'y a pas non plus de multiple. Et s'il n'y a ni un ni multiple, il n'y a pas d'être existant. Cela est évidemment absurde, et a pour conséquence que l'hypothèse de départ (à savoir que l'un est toujours aussi multiple) est fausse.

Yahyā répond à l'objection, en disant que l'erreur provient de ce que l'objecteur a pensé que ce qui existe avec autre chose n'existe pas, alors que l'existence de l'altérité en lui n'annule pas son existence.

(1) Cet appendice ne se trouve que dans la tradition copte, et il est parfois transmis indépendamment. C'est donc un autre bref traité, se rapportant intimement à notre Traité sur l'Unité.

8. Luwīs ŠAYḪŪ, *Seize traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens* (Beyrouth, 1906), p. 51-55 [Reprend le N° 7].

9. ANONYME (Ed.), *Kitāb al-Aḫlāq* (Le Caire, sans date, vers 1325 / 1907) [Petit livre de 60 pages, publié pour le compte de Muḥammad Afandī Hāšim al-Kutubī, à l'imprimerie at-Taqaddum. C'est l'édition du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* attribué ici à Muḥyiddīn Ibn ʿArabī].

10. ǦAMĀLADDĪN al-Qāsimī ad-Dimašqī (Ed.), *Maǧmūʿat ar-Rasā'il* (Le Caire, Maṭbaʿat Kurdistān, 1328 / 1910, p. 125-189. [Edition du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* attribué ici à Muḥyiddīn Ibn ʿArabī].

11. Louis CHEIKHO (Ed.), *Chrestomathia ...* (cf. *supra,* N° 5), 2e éd. (Beyrouth, 1911), p. 244-247.

12. ǦIRǦIS Fīlūṯāwus ʿAwaḍ (Ed.), *Tahḏīb al-Aḫlāq, ta'līf aš-šayḫ al-fāḍil al-ḥakīm Abī Zakariyyā Yaḥyā Ibn ʿAdī* (Le Caire, 1630 A.M. / 1913 A.D.) [Reprend, aux pages 11-61, l'édition intégrale du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* d'après l'édition de 1588 A.M. (*supra,* N° 2)].

13. ANONYME (Ed.), *Falsafat al-Aḫlāq* (Le Caire, 1332 / 1914) (Edition du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* attribué à Ibn ʿArabī).

14. Louis CHEIKHO, (Ed.), *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens* (Beyrouth, 1920), p. 51-55 [Reprend le traité signalé aux Nos 7 et 8].

15. Augustin PÉRIER, (Ed.), *Petits traités apologétiques de Yaḥyā Ben ʿAdī* (Paris, 1920) [Edite et traduit neuf traités de Yaḥyā, d'après le *Paris arabe 169* (Egypte, A.D. 1654). Ce sont les traités qui portent, dans notre liste (*supra,* ch. 3), les numéros suivants : 104, 105, 106, 107, 108, 114, 116, 117 et 103].

16. Augustin PÉRIER (Ed.), *Un traité de Yaḥyā ben ʿAdī : Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindī,* in *Revue de l'Orient Chrétien* 22 (1920-21), p. 3-21 [Edition avec traduction française du traité N° 103 de notre liste du chapitre 3 ; la traduction française sera reprise et améliorée la même année (cf. *supra,* N° 15, dernier traité)].

17. Muḥammad KURD ʿALĪ (Ed.), *Kitāb Tahḏīb al-Aḫlāq, li-l-ʿallāmah ... al-Ǧāḥiẓ,* in *Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī* 4 (Damas, 1924), p. 243-258, 291-306, 348-365, 400-408 [Edition du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* attribuée d'abord à al-Ǧāḥiẓ, puis, après le rectificatif *(istidrāk)* des pages 348-349, à Yaḥyā Ibn ʿAdī].

18. Idem, en un volume (Damas, 1924), 59 pages. [Comme l'édition précédente, celle-ci se base sur un manuscrit de l'Académie de la Langue arabe, daté de 1637].

classement systématique (œuvre par œuvre), on se référera à l'ouvrage de Gerhard Endress (que je complète cependant assez souvent). Pour le classement alphabétique des auteurs, voir l'index qui suit la bibliographie.

A. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DE TEXTES DE YAḤYĀ IBN 'ADĪ

1. Yūsuf Ibn Fāris aš-ŠALFŪN (Ed.), *Nubḏah fī Tahḏīb al-Aḫlāq muntaḫabah min Risālat aš-šayḫ Yaḥyā Ibn ʿAdī* (Beyrouth, 1866) [fascicule paru dans *aš-šarikah aš-šahriyyah*, N° 6 ; extraits du *Tahḏīb al-Aḫlāq*].

2. ANONYME (Ed.), *Kitāb Tahḏīb al-Aḫlāq li-l-ʿallāmah aš-šahīr Yaḥyā Ibn ʿAdī as-Suryānī*... (Le Caire, al-Maṭbaʿah al-Qibṭiyyah al-Ahliyyah, A.M. 1588), 79 pages. [Première édition complète du *Tahḏīb al-Aḫlāq*, parue en 1871-72].

3. Luwīs ŠAYḪŪ (Ed.), *Maqālāt li-mašāhīr al-ʿArab, ʿalā l-ǧuz' aṯ-ṯānī min ʿilm al-adab* (Beyrouth, 1889), p. 59-88 [Edition partielle du *Tahḏīb al-Aḫlāq*, basée sur l'édition du Caire de A.M. 1588. Les extraits correspondent aux pages 13-15 et 22-49 de l'édition de ǦIRǦIS Fīlūṯāwus ʿAwaḍ (*infra*, N° 12) de 1913, soit environ 60 % de l'œuvre complète].

4. ANONYME (Ed.), *Maḥāsin Aḫlāq* (Istanbul, 1314 / 1896-97). [C'est une traduction turque du *Tahḏīb al-Aḫlāq*, faite par A. Muḫtār (à une date inconnue de moi), qui se trouve dans deux manuscrits de la Süleymaniye Kütüphanesi d'Istanbul : le *Izmirli 62 Aḫlāq* et le *Yaḥyā Ef. 2130*, fol. 1ʳ-122ʳ. L'édition turque est basée sur ces deux manuscrits].

5. Louis CHEIKHO (Ed.), *Chrestomathia Arabica cum lexico variisque notis*, in A. DURANT et Louis CHEIKHO, *Elementa grammaticae arabicae* (Beyrouth, 1897), p. 244-247. [C'est l'édition du chapitre premier du *Tahḏīb al-Aḫlāq*, d'après l'édition de Beyrouth de 1866 ; il signale en note les variantes les plus importantes de l'édition du Caire de 1588 A.M.].

6. ḤANNALLĀH Iskārūs et NAʿŪM Banyamīn (Ed.), *Kitāb silk al-fuṣūl, fī muḫtaṣar al-uṣūl* (Le Caire, 1900), passim. [C'est l'édition de larges morceaux choisis du *Maǧmūʿ uṣūl ad-dīn* d'al-Mu'taman Abū Isḥāq Ibrāhīm IBN AL-ʿASSĀL, composé vers 1260, dans lequel plusieurs textes de Yaḥyā Ibn ʿAdī sont rapportés].

7. Luwīs ŠAYḪŪ, *Maqālah li-š-šayḫ Yaḥyā Ibn ʿAdī fī ṣiḥḥat iʿtiqād an-Naṣārā fī l-Bāri' annahu ǧawhar wāḥid ḏū ṯalāṯ ṣifāt*, in *al-Mašriq* 5 (1902), p. 368-372. [Texte édité d'après le *Paris arabe 169* (Egypte, A.D. 1654), fol. 21ʳ-23ʳ].

fī l-aqānīm at-talātah al-Ilāh al-wāḥid, in *al-Ḥikmah* 4 (Jérusalem, 1930), p. 449-454 [Editions du traité N° 106 de notre liste du chapitre troisième, d'après celle de Périer (*supra,* N° 15), p. 28-43].

29. Murād Fu'ād ČAQQĪ (Ed.), *Maqālah fī wuğūd at-ta'annus, li-l-faylasūf as-suryānī aš-šayḫ Yaḥyā Ibn ʿAdī,* in *al-Ḥikmah* 4 (Jérusalem, 1930), p. 578-583 [Edition du traité N°. 114 de notre liste, probablement d'après l'édition de Périer (*supra,* N° 15), p. 69-86].

30. Oscar RESCHER, *Excerpte und Uebersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ğāḥiẓ aus Baṣra (150-250 H.) nebst noch unveröffentlichten Originaltexten* (Stuttgart, 1931), p. 257-262 [Traduction allemande d'extraits du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* que je n'ai pas encore identifié].

31. ANONYME (Ed.), *Awṣāf al-insān at-tāmm, min kitāb Tahḏīb al-Aḫlāq li-Yaḥyā Ibn ʿAdī al-faylasūf as-suryānī,* in *al-Mağallah al-Baṭriyarkiyyah as-suryāniyyah* 1 (1933), p. 194 [Extrait du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* que je n'ai pas encore identifié].

32. ANONYME (Ed.), *Fī taʿrīf al-aḫlāq, min kitāb Tahḏīb al-Aḫlāq li-Yaḥyā Ibn ʿAdī al-faylasūf as-suryānī aš-šahīr,* in *al-Mağallah al-Baṭriyarkiyyah as-Suryāniyyah* 2 (Jérusalem, 1934), p. 41-42 [Edition du chap. 2 du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* d'après l'édition de Čaqqī (*supra,* N° 26), p. 19-20].

33. ANONYME (Ed.), *Fī taʿrīf al-aḫlāq, li-Yaḥyā Ibn ʿAdī,* in *al-Mağallah al-Baṭriyarkiyyah as-Suryāniyyah* 4 (1937), p. 187 [Extrait, non encore identifié, du *Tahḏīb al-Aḫlāq*].

34. Iġnātiyūs Afrām BARṢAWM (Ed.), *Radd al-ʿallāmah Yaḥyā Ibn ʿAdī at-Takrītī as-suryānī al-urtūduksī ʿalā faylasūf al-ʿArab Abī Yūsuf Yaʿqūb Ibn Isḥāq al-Kindī, wa-huwa difāʿ ʿan ṣiḥḥat ʿaqīdat at-tatlīt,* in *al-Mağallah al-Baṭriyarkiyyah as-Suryāniyyah* 6 (Jérusalem, 1939). p. 11-22 [Editions du N° 103 de notre liste du chapitre troisième, d'après l'édition du Périer (*supra,* N° 16) améliorée par quelques corrections].

35. Muḥammad KURD ʿALĪ (Ed.), *Rasā'il al-bulaġā',* 3e édition augmentée (Le Caire, 1365 / 1946), p. 483-522 [Edition du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* d'après la précédente édition de Damas de 1924 (*supra.* N° 17-18), mais en l'attribuant cette fois à Yaḥyā Ibn ʿAdī].

36. BARNĀBĀ AL-QASS YŪSUF (Ed.), *Maqālah fī tafsīr al-Inğīl, ʿalā ṭarīq al-qiyās bi-l-burhān wa-d-dalīl, li-š-šayh Yaḥyā Ibn ʿAdī Ibn Ḥamīd Ibn Zakariyyā' al-faylasūf as-suryānī al-urtuduksī,* in *an-Našrah as-Suryāniyyah* 4 (1947), p. 202-204 [Edition du traité N° 90 de notre liste du chapitre troisième, probablement d'après l'édition de

19. Luwīs ŠAYḪŪ (Ed.), *Maqālāt* (cf. *supra,* N° 3), 2e édition (Beyrouth, 1924), p. 52-75 (identique à la première édition).

20. Luwīs ŠAYḪŪ (Ed.), *Fukāhah dīniyyah ʿan mas'alah ǧarat bayn yaday ʿAlī Ibn ʿĪsā al-Ǧarrāḥ fī t-tawḥīd wa-t-taṯlīṯ, li-š-šayḫ Yaḥyā Ibn ʿAdī,* in *al-Mašriq* 22 (1924), p. 744-745 [Edition du traité N° 108 de notre liste du chapitre troisième, d'après le *Paris arabe 169* et le *Vatican arabe 134* (recension abrégée !) ; édition différente de celle de Périer (*supra,* N° 15), p. 63-68].

21. Luwīs ŠAYḪŪ, *Šuʿarā' an-Naṣrāniyyah baʿd al-Islām,* fasc. 3 (Beyrouth, 1927), p. 254-256 [L'Editeur rapporte quelques vers composés par Yaḥyā Ibn ʿAdī ; cf. notre liste du chapitre troisième, N° 141)].

22. Murād Fu'ād ČAQQĪ (Ed.), *Maqālah fī ṣiḥḥat iʿtiqād an-Naṣārā fī l-Bāri' (ǧall wa-taʿālā) anna-hu ǧawhar wāḥid ḏū ṯalāṯ ṣifāt,* in *al-Ḥikmah* 2 (Jérusalem, 1928), p. 174-179 [édite le N° 104 de notre liste du chapitre troisième, probablement d'après l'édition de Périer (*supra,*N° 15), p. 11-23].

23. Severius Afram BARṢAUM (Ed.), *Jaḥjā Ibn ʿAdī's Treatise on Character-Training,* in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 45 (Chicago, 1928), p. 1-34 et 94-129 [Edition du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* basée essentiellement sur le Jérusalem Saint-Marc 272 (copte, A.D. 1274), avec des variantes empruntées aux éditions de Beyrouth de 1866 (*supra,* N° 1), du Caire de 1913 (*supra,* N° 12) et de Damas de 1924 (*supra,* N° 17-18)].

24. Idem, en un volume (Chicago, 1928).

25. Paul SBATH (Ed.), *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XIVe siècle* (Le Caire, 1929), p. 168-175 [Edite les traités N° 90, 91 et 122 de notre liste du chapitre troisième].

26. Murād Fu'ād ČAQQĪ (Ed.), *Kitāb Tahḏīb al-Aḫlāq li-Abī Zakariyyā' Yaḥyā Ibn ʿAdī al-faylasūf as-suryānī aš-šahīr (893-974 M.)* (Jérusalem, 1930) [Edite aux pages 17-60 le *Tahḏīb al-Aḫlāq,* (N° 84 de notre liste), d'après le *Jérusalem Saint-Marc 272* (copte, A.D. 1274) ; sur cette édition, voir plus loin (N° 74 et 75) les deux comptes rendus].

27. ANONYME (Ed.), *ʿUyūb an-nās, li-Yaḥyā Ibn ʿAdī, manqūlah min kitāb Tahḏīb al-Aḫlāq* in *al-Ḥikmah* 4 (Jérusalem, 1930), p. 153 [n'ayant pas vu cet article, je n'ai pu identifier cet extrait du *Tahḏīb al-Aḫlāq*].

28. Murād Fu'ād ČAQQĪ (Ed.), *Ǧawāb aš-šayḫ Yaḥyā Ibn ʿAdī ʿan masā'il sa'al ʿan-hā sa-'il*

Dergisi 16 (1958), p. 163 [Appendice à l'article précédent, corrigeant quelques points].

44. Mubahat TÜRKER (Ed.), *Yaḥyā Ibn-i ʿAdī'nin varlıklar hakkındaki makalesi,* in *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 17 (1959), p. 145 - 157 [Edition du traité N° 69 de notre liste du chapitre troisième, d'après le manuscrit d'*Istanbul, Üniversite Kütüphanesi ar. 1458* (daté de 1246 A.H.), fol. 106ʳ-108ʳ; introduction (p. 145-147), traduction turque (p. 147-151), texte arabe (p. 152-157)].

45. Khalil GEORR et Wilhelm KUTSCH (Ed.), *Commentaire du Kitāb as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī d'Aristote par Abū ʿAlī Ibn as-Samḥ,* in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 39 (1963), p. 266-310 [Edition du Commentaire de la *Physique* d'Aristote (premier livre seulement), d'après le *Leyde Oriental 583* (daté de 524 / 1130, copié sur un manuscrit de 470 / 1077, lui-même copié sur un manuscrit de 395 / 1004) ; la version arabe est d'Isḥāq Ibn Ḥunayn, revisée trois fois sur le grec et une fois sur le syriaque par Yaḥyā Ibn ʿAdī ; certaines notes viennent aussi de Yaḥyā Ibn ʿAdī].

46. Nicolas RESCHER et F(adlou) SHEHADI, *Yaḥyā Ibn ʿAdī's Treatise « On the four scientific questions regarding the art of Logic »,* in *Journal of the History of Ideas* 25 (1964), p. 572-578 [Traduction anglaise du traité N° 33 de notre liste du chapitre troisième (pour l'édition de Türker, voir *supra,* Nᵒˢ 42-43)].

47. Mubahat TÜRKER (Ed.), *Ibnü'ṣ-Ṣalaḥ'in De Coelo ve onun şerhleri hakkındaki tenkitleri,* in *Araştırma* 2 (Ankara, 1964), P. 1-79 [Edition d'un traité de mathématiques d'Abū l-Futūḥ Aḥmad Ibn as-Sarī (mort en 548 / 1143), intitulé *Qawl fī bayān al-ḫaṭa' al-ʿāriḍ fī maʿnā maḏkūr fī l-maqālah aṯ-ṯāliṯah min kitāb Arisṭūṭālīs fī s-Samā' wa-l-ʿĀlam,* d'après l'*Istanbul, Aya Sofya 4830*. Ibn as-Sarī (=Ibn aṣ-Ṣalāḥ) rapporte (p. 58-70 de l'édition) le texte de la paraphrase de Thémistius sur le *De Caelo* III 8 d'Aristote, d'après la version arabe d'Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus révisée par Yaḥyā Ibn ʿAdī (voir numéro 16 de notre liste du chapitre troisième), en y intercalant ses propres commentaires. Puis il réfute (p. 71-72 de l'édition) l'opinion de Yaḥyā Ibn ʿAdī, qui répondait à une question de son disciple Abū ʿAlī ʿĪsā Ibn Zurʿah concernant un problème de géométrie soulevé par Aristote. C'est la première question du traité numéro 65 de notre liste du chapitre troisième].

48. ʿAbd ar-Raḥmān BADAWĪ (Ed.), *ARISṬŪṬĀLĪS, Aṭ-Ṭabīʿah,* 2 volumes, coll. *al-Maktabah al-ʿArabiyyah* 20 et 32 (Le Caire, 1965-1966), 8 + 960 pages [Edition de la version arabe de la *Physique* d'Aristote faite par Isḥāq Ibn Ḥunayn et révisée par Yaḥyā Ibn ʿAdī, accompagnée des commentaires de 4 philosophes arabes chrétiens : Abū ʿAlī Ibn as-Samḥ, Mattā Ibn Yūnus, Yaḥyā Ibn ʿAdī, et Abū l-Farağ Ibn aṭ-Ṭayyib. Dans son introduction (p. 25), Badawī dit que Yaḥyā occupe 40% du commentaire].

Sbath (*supra*, N° 25), p. 168-171. Rappelons qu'ici, comme chez Sbath. il s'agit de la version d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar, et non pas du texte original (cf. *infra*, N° 107)].

37. Khalil GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beyrouth, 1948), p. 183-200 [L'auteur analyse le fameux manuscrit *Paris arabe 2346* qui nous transmet tout l'Organon d'Aristote d'après l'Ecole chrétienne de Bagdad ; il y publie et traduit plusieurs notes concernant Yaḥyā Ibn ʿAdī]; p. 149-182 et 361-386 [L'auteur y traduit en français et publie en arabe les notes d'Ibn Suwār, dont trois concernent Yaḥyā Ibn ʿAdī ; ce sont les notes 24 (texte p. 371, traduction p. 163), 49 (p. 379 / 173) et 130 (p. 386 / 181-182)].

38. ʿAbd ar-Raḥmān BADAWĪ (Ed.), *Manṭiq Arisṭū*, coll. *Dirāsāt Islāmiyyah* N° 7 (3 vol., Le Caire, 1948, 1949, 1952), tome 3, p. 737-1014 (Edition de la version arabe des *Sophistici elenchi* d'Aristote, faite par Yaḥyā Ibn ʿAdī, d'après le *Paris arabe 2346* (cf. *supra*, N° 37), fol. 327ᵛ-370ᵛ). On trouve aussi, un peu partout dans l'ouvrage, des notes dues à Yaḥyā Ibn ʿAdī ou se référant à lui.

39. ANONYME (Ed.), *Tahḏīb al-Aḫlāq, ta'līf Abī Zakariyyā Yaḥyā Ibn ʿAdī*, in *an-Našrah as-Suryāniyyah* 5 (1949), p. 189-192, 230-234, 277-281, 322-326, 383-387, 441-444. [Edition du *Tahḏīb al-Aḫlāq* ; n'ayant pas vu cette référence, je ne sais si l'édition est complète, ni sur quel manuscrit elle se base].

39b Armand ABEL, *Abū ʿĪsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq, Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes. Texte arabe traduit et présenté* (Bruxelles, 1949) (C'est la traduction partielle du texte d'al-Warrāq, qui sera réfuté par Yaḥyā dans son grand ouvrage (N° 102 de notre liste du chapitre troisième)].

40. Maurice BOUYGES (Ed.), *IBN RUŠD, Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿah* (Beyrouth, 1952), p. CXXII, CXXXI, CLXXIX, et p. 1463 lignes 3-9 [Averroès y cite la traduction de la *Métaphysique* d'Aristote, livre L 13 (Bonitz 1070 a 2-7), faite par Yaḥyā Ibn ʿAdī (N° 9 de notre liste du chapitre troisième)].

41. Muḥammad KURD ʿALĪ (Ed.), *Rasā'il al-bulaġā'*, 4ᵉ édition (inchangée par rapport à la 3ᵉ éd.) (Le Caire, 1374 / 1954), p. 483-522 (voir *supra*, N° 35).

42. Mubahat TÜRKER (Ed.), *Yaḥyā Ibn ʿAdī ve neşredilmenuş bir risalesi*, in *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 14 (1956), p. 87-102 [Edition du traité N° 33 de notre liste du chapitre troisième, d'après l'*Istanbul Aya Sofya 4818*, fol. 118ᵛ-120ᵛ ; introduction (p. 87-93), traduction turque (p. 94 à 98), texte arabe (p. 98-102). Pour les comptes rendus, cf. *infra*, N° 91-92].

43. Mubahat TÜRKER, *Düzeltme*, in *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi*

57. SAMĪR Ḫalīl, *Muhtaṣar maqālat Yaḥyā Ibn ʿAdī fī tanzīh as-Sayyidah Maryam ʿan mulābasat ar-riǧal*, in *al-Masarrah* 65 (mai 1979), p. 403-419. [Edition critique du *Muḫtaṣar* que fit aṣ-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl du traité N° 123 de Yaḥyā Ibn ʿAdī (voir notre chapitre 3ᵉ), d'après les 2 seuls manuscrits connus : *Munich arabe 948ᵐ*, fol. 97ʳ-98ʳ et *Vatican arabe 134*, fol. 68ᵛ-70ʳ (tous deux d'Egypte du 13ᵉ s) ; avec étude et notes].

58. Mīḫā'īl ABRAṢ (Ed.), *Muḫtaṣar maqālah li-Yaḥyā Ibn ʿAdī fī tabri'at* (sic) *as-Sayyidah Maryam ʿan mulābasat ar-riǧāl*, in *Našrat Ibaršiyyāt Ḥalab li-r-Rūm al-Kāṯūlīk* 1979 (sans tomaison), mois de mai, p.8 - 13 [Edite le même texte que SAMIR (*supra*, N° 57), moins critiquement].

58 b. Yaḥyā Ibn ʿAdī, *A Critical Edition and study of his Tahḏīb al-Akhlaq*, by Dr. Naji al-TAKRITI (Beyrouth, Ed. 'Oueidat, 1979) (Je n'ai pas vu l'ouvrage).

B. ÉTUDES SUR YAḤYĀ IBN ʿADĪ

59. Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, tome III 1 (Rome, 1725), p. 517-518 [A propos du traité N° 126 de notre liste du chapitre troisième, concernant Quryāqus Ibn Zakariyyā al-Ḥarrānī].

60. Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, tome 1 (Weimar, 1898), p. 207 [brève notice sur Yaḥyā Ibn ʿAdī en tant que traducteur].

61. Tjitze J. de BOER, *Kindī wider die Trinität*, in *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*, tome 1 (Giessen, 1906), p. 279 à 281 [A propos du traité N° 103 de notre liste du chapitre troisième].

62. Georg GRAF, *Die Philosophie und Gotteslehre des Yaḥyā Ibn ʿAdī und späterer Autoren. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen*, coll. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band VIII, Heft 7 (Münster im W., 1910), p. 1-47 [C'est la première étude d'ensemble sur Yaḥyā Ibn ʿAdī. L'auteur y étude : la philosophie de Yaḥyā, son enseignement sur Dieu (essence, attributs, unité et trinité) et sa doctrine de l'Incarnation ; il conclut en mettant en lumière le rôle important de Yaḥyā dans la théologie chrétienne postérieure].

63. Isidor POLLAK, *Die Hermeneutik des Aristoteles* (Leipzig, 1913), p. XVI-XVIII [Sur les traductions d'œuvres d'Aristote faites par Yaḥyā Ibn ʿAdī].

64. Giuseppe FURLANI, *Le « Questioni filosofiche » di Abū Zakarīyā Yaḥyā b. ʿAdī, in Rivista degli Studi Orientali* 8 (1919-20), p. 157-162 [Analyse le manuscrit de Londres, *British Library Oriental 8069*, fol. 22ʳ-37ᵛ].

65. Augustin PÉRIER, *Yaḥyā Ben ʿAdī, un philosophe arabe chrétien du Xᵉ siècle* (Paris,

49. Nicholas RESCHER, *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburgh, 1967), p. 38-47 [Reprise de sa traduction du traité N° 33 de notre liste du chapitre troisième ; voir *supra*, N° 46].

50. Muḥammad MIŠKĀT (Ed.), *ARISṬĀṬĀLĪS-i ḤAKĪM. Naḫustīn maqālah-i Mā ba'd aṭ-ṭabī'ah mawsūm bi-Maqālat al-Alif aṣ-ṣugrā tarǧamah-i Isḥāq Ibn Ḥunayn bā Tafsīr-i Yaḥyā Ibn 'Adī wa-tafsīr-i Ibn-i Rušd*, vol. 2 (Téhéran, 1346 A.H. ši'ite= 1967), 116 pages [Edition du texte arabe du livre « petit alpha » de la *Métaphysique* d'Aristote, d'après la version d'Isḥāq Ibn Ḥunayn, avec les commentaires de Yaḥyā Ibn 'Adī et d'Averroès, d'après quatre manuscrits de Téhéran. Le tout est accompagné d'une introduction et d'une traduction iraniennes. C'est le traité N° 30 de notre liste du chapitre troisième].

51. Gérard TROUPEAU, *Un traité sur les principes des êtres attribué à Abū Sulaymān al-Siǧistanī*, in *Pensamiento* 25 (1969), p. 259-270 [Edition et traduction française du traité N° 113 de notre liste du chapitre troisième, d'après la recension de Mu'taman ad-Dawlah Abū Isḥāq Ibn al-'Assāl (mort vers 1260), dans son *Maǧmū' uṣūl ad-dīn*, ch 19].

52. SAMĪR Ḫalīl (Ed.), *Miṣbāḥ aẓ-ẓulmah / fī īḍāḥ al-ḫidmah, li-Šams ar-Ri'āsah Abī l-Barakāt al-ma'rūf b-Ibn Kabar*, tome 1 (Le Caire, Maktabat al-Kārūz, 1971), p. 271-274 [Edition des traités N^os^ 90-91 de notre liste du chapitre troisième, d'après le remaniement d'Ibn Kabar (auteur copte, mort en 1324) au chapitre 6 de son Encyclopédie religieuse].

53. 'Abd ar-Raḥmān BADAWĪ (Ed.), *Rasā'il falsafiyyah li-l-Kindī wa-l-Fārābī wa-Ibn Bāǧǧah wa-Ibn 'Adī* (Bengazi, 1973). [Edition du commentaire du livre « petit alpha » de la *Métaphisique* d'Aristote, par Yaḥyā Ibn 'Adī].

54. SAMĪR Ḫalīl (Ed.), *Iḫtilāf lafẓ al-anāǧīl dalīl 'ala ṣiḥḥati-hā, li-Sāwīrus Ibn al-Muqaffa' wa-Yaḥyā Ibn 'Adī*, série d'articles intitulée *at-Turāṯ al-'Arabī al-Masīḥī* N° 49, in *Risālat al-Kanīsah* 9 (1977), 8 pages. (Edition critique du traité N° 90 de notre liste du chapitre troisième, d'après le remaniement d'Ibn Kabar).

55. Geryes Saed KHOURY (Ed.), *Yaḥyā Ibn 'Adī (+ 974). An Exposition on Christology* (Nazareth, 1978) [Edition, avec une introduction, de deux ouvrages de Yaḥyā Ibn 'Adī contre les Nestoriens : les N^os^ 124 (p. 47-48) et 127 (p. 89-220) de notre liste du chapitre troisième].

56. Gerhard ENDRESS, *Grammatik und Logik. Eine Schrift von Yaḥyā Ibn 'Adī und ihre Vorgeschichte* (Wiesbaden, 1979). [Edition du traité N° 37 de notre liste du chapitre troisième, avec traduction allemande et étude, d'après le *Téhéran Maǧlis-i Šūrā'i Millī, Ṭabāṭabā'ī 1376* (17e-18e siècle), p. 1-14].

75. ANONYME, compte rendu de l'édition du *Tahḏīb al-Aḫlāq* par Čaqqī (*supra*, N° 26), in *Luġat al-ʿArab* 8 (1930), p. 548.

76. Būlus QAR'ALLĪ, compte rendu de Paul SBATH, *Vingt traités philosophiques et apologétiques ... (supra*, N° 25), dans *al-Maǧallah al-Baṭriyarkiyyah* [al-Mārūniyyah] 5 (1930), p. 344-345.

77. ANASTĀS MĀRĪ AL-KARMALĪ, compte rendu de Paul SBATH, *Vingt traités philosophiques et apologétiques ... (supra*, N° 25), in *Luġat al-ʿArab* 9 (1931), p. 391-393 [Le compte rendu n'est pas signé, mais est du P. Anastase].

77b. Georg GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-ʿAssāl und ihr Schrifttum*, in *Orientalia* 1 (1932), p. 34-56, 129-148 et 193-204 ; ici p. 135-136 [mentions de Yaḥyā dans les œuvres d'aṣ-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl] et 195-196 [mentions de Yaḥyā dans le *Maǧmūʿ uṣūl ad-Dīn* d'alMu'taman Ibn al-ʿAssāl].

78. *Georg* GRAF, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, B. *Das Bekenntnis der Väter*, in *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937), p. 395-402, ici p. 399-400, § 246 [C'est l'analyse du *Kitāb Iʿtirāf al-Ābā*, composé par un anonyme copte vers 1078, où se trouve cité un extrait du traité N° 124 de notre liste du chapitre troisième. Cet extrait correspond, dans l'édition du *Muḫtaṣar* d'Ibn al-ʿAssal par G. Khoury (*supra*, N° 55), à la p. 51 (5-9), bien que cela soit ignoré de l'éditeur].

79. Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, *Supplementband* I (Leyde, 1937), p. 370 et 956 (signale quelques œuvres philosophiques)

80. Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2e éd., tome 1 (Leyde, 1943), p. 228.

81. Afrām BARṢAWM, *Al-Lu'lu' al-manṯūr, fī tārīḫ al-ʿulūm wā-l-ādāb as-suryāniyyah* (Ḥomṣ, 1943), p. 136, 202, 203, 444-445, 453 [Etudie Yaḥyā dans son rapport à la littérature syriaque].

82. ANONYME, *Mašāhīr riǧāl as-Suryān : Yaḥyā Ibn ʿAdī*, in *an-Našrah as-Suryāniyyah* 2 (1945), p. 23.

83. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, tome 2, coll. *Studi e Testi* 133 (Vatican, 1947), p. 233 à 249 [présentation synthétique assez complète de la pensée et des œuvres *théologiques* de Yaḥyā] ; voir aussi pp. 104, 153-4, 156-7, 171 (n. 1), 199, 211 (n. 1), 216, 220, 252-3, 256, 259, 296, 322, 337, 370, (et III 523), 386-7, 389-90, 393, 393, 397, 409-10, 439-40 [N.B. Le *Register* du tome 5 contient un certain nombre d'erreurs !].

1920), 228 pages [C'est l'ouvrage le plus complet que nous ayons sur la pensée de Yaḥyā b. ʿAdī. Il étudie sa philosophie (p. 81-121) : cosmologie, métaphysique, logique et morale ; puis sa théologie : unité de Dieu (p. 122-150), Trinité (p. 150-191) et Incarnation (p. 191-213). Il conclut sur la place de Yaḥyā dans la philosophie arabe (p. 214-226)].

66. Luwīs ŠAYḪŪ, compte rendu des deux ouvrages d'Augustin PÉRIER (*supra*, N^{os} 15 et 65), in *al-Mašriq* 19 (1921), p. 631-632.

67. Rudolf HARTMANN, compte rendu des deux ouvrages d'Augustin Périer (*supra*, N^{os} 15 et 65), in *Der Islam* 13 (1923), p. 307-313.

68. Ignace KRAČKOVSKIJ, Lettre adressée à la *Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī*,4 (1924), p. 561 [A propos de l'édition de Kurd ʿAlī (*supra*, N^{o} 17) : il restitue le *Tahḏīb al-Aḫlāq* (attribuée ici à Ǧāḥiz)à Yaḥyā Ibn ʿAdī].

69. Luwīs ŠAYḪŪ, *Al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabiyyah / li katabat an-Naṣrāniyyah* (Beyrouth, 1924), p. 213-214 [Inventaire succinct des œuvres de Yaḥyā, avec indication des manuscrits les plus accessibles].

70. Ǧamīl ṢALĪBĀ, Lettre adressée à la *Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī* 5 (1925), p. 139-140 [A propos de l'édition de Kurd ʿAlī (*supra*, N^{o} 17) ; fournit quelques arguments confirmant l'attribution du *Tahḏīb al-Aḫlāq* à Yaḥyā Ibn ʿAdī].

71. Luwīs ŠAYḪŪ, *Taʾālīf Yaḥyā Ibn ʿAdī*, in *al-Mašriq* 25 (1927), p. 240 [Liste des œuvres les plus importantes].

72. Murād Fuʾād ČAQQĪ, *Mašāhīr as-Suryān : al-faylasūf as-suryānī aš-šayḫ Yaḥyā Ibn ʿAdī, al-mutawaffā 974 M.*, in *al-Ḥikmah* 2 (Jérusalem, 1928), p.189-199 [Presente la vie et l'œuvre de Yaḥyā b. ʿAdī].

72b. Louis MASSIGNON, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), p. 182-185 [cite 4 extraits de l'ouvrage d'al-Warrāq qui sera réfuté par Yaḥyā (N^{o} 102 de notre liste du chapitre troisième), d'après le *Paris arabe 167*, fol. 142^{v}, 147^{r}-148^{v}, 207^{v}-211^{r} et 246^{v}].

73. Max MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Bagdad*, in *Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-histor. Klasse* 23 (Berlin, 1930), p. 389-429, ici p. 419-421 (= p. 31-33 du tiré-à-part) [Sur l'importance de Yaḥyā Ibn ʿAdī dans la transmission de la pensée grecque en arabe].

74. Ferdinand TAWTIL, compte rendu de l'édition du *Tahḏīb al-Aḫlāq* par Čaqqī (*supra*, N^{o} 26), in *al-Mašriq* 28 (1930), p. 796.

(§ 29) et passim [Etudie Yaḥyā Ibn ʿAdī en tant que logicien ; beaucoup d'autres pages sont consacrées aux disciples de Yaḥyā].

96. ʿAbduh aš-ŠIMĀLĪ, *Dirāsāt fī tārīḫ al-falsafah al-ʿarabīyyah al-islāmiyyah wa-aṯār riǧāli-hā*, 4e éd. (Beyrouth, 1965), p. 166-169 [Sur le *Tahḏīb al-Aḫlāq*].

97. ʿAbdurraḥmān BADAWĪ, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, coll. *Etudes de philosophie médiévale*, 56 (Paris, 1968), p. 17-18, 19-20, 28, 77, 79, 82, 83, 97-99, 102, 109, 110 [Sur les traductions et commentaires de Yaḥyā Ibn ʿAdī aux philosophes grecs. L'ouvrage ne comportant pas malheureusement d'index, il est possible que quelque référence m'ait échappé].

98. Majid FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy* (New York et Londres, 1970), p. 28-29 et 31 [Les traductions de Yaḥyā Ibn ʿAdī], p. 216-227 [Sur le *Tahḏīb al-Aḫlāq* (p. 216-220), la Trinité d'après notre traité N° 103 (p. 221-225), et la Création et l'Incarnation (p. 225-227].

99. Albert ABŪNĀ, *Adab al-Luġah al-ārāmiyyah* (Beyrouth, 1970), p. 402, 410, 440 et 621 [Oeuvres de Yaḥyā dans leur rapport à la littérature syriaque].

100. Matti MOOSA, *A new source on Aḥmad Ibn al-Ṭayyib. al-Sarakhsī* in. *Journal of the American Oriental Society*, 92 (1972), p. 19-24, ici p. 19-20 [Sur l'anthologie apologétique intitulée *Aš-šuḏūr aḏ-ḏahabiyyah, / fī madhab an-naṣrāniyyah*, contenue dans le manuscrit de Florence, Medicea Laurenziana 299, où se trouve un remaniement de notre traité N° 114].

101. ʿUmar FARRŪḪ, *Tārīḫ al-fikr al-ʿarabī ilā ayyām Ibn Haldūn*, 2e édition augmentée (Beyrouth, 1972), p. 283-286 [identique ici au N° 94].

102. Shlomo PINES, *An arabic summary of a lost work of John Philoponus*, in *Israel Oriental Studies* 2 (1972), p. 320-352 [Analyse et étudie la 8e pièce du manuscrit d'*Oxford, Bodl. Hunt. 240* (Egypte, 1266 M./1549-1550), où Yaḥyā Ibn ʿAdī réfute Yaḥyā an-Naḥwī (Jean Philopon) au sujet de l'éternité du monde. Pinès n'a pas vu que c'était un extrait d'Ibn al-ʿAssāl].

103. H. V.B. BROWN, *Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad*, dans le volume collectif *Islamic Philosophy and Classical Tradition*. Essays presented by his friends and pupils to RICHARD WALZER on his seventieth birthday, coll. *Oriental Studies*, 5 (Londres, 1972), p. 35-48, ici p. 42 [Sur le commentaire de la *Physique* d'Aristote (ad 245 a 15) par Yaḥyā Ibn ʿAdī, correspondant à BADAWĪ, *Arisṭū ʿInd al-ʿArab*, II, p. 753].

104. Gerhard ENDRESS, *New Light on the Philosophy of Yaḥyā b. ʿAdī (893-974)*, in *Actes du 28e Congrès International des Orientalistes (Camberra 1971)*, (publié en

84. BARNĀBĀ AL-QASS YŪSUF, *Aš-šayḫ Yaḥyā Ibn ʿAdī, al-mutawaffā sanat 974 M,* in *an-Našrah as-suryāniyyah* 4 (1947), p. 201-202.

85. BARNĀBĀ AL-QASS YŪSUF, *Aš-šayh Yaḥyā Ibn ʿAdī wa-maqālātuh al-lāhūtiyyah,* in *an-Našrah as-Suryāniyyah* 4 (1948), p. 242-245.

86. Richard WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle,* in *Oriens* 6 (1953), p. 91-142 [Souligne le rôle de Yaḥyā dans l'explication de l'*Organon* d'Aristote (cf. œuvre N° 20 de notre liste du chapitre troisième)].

87. Shlomo PINES, *A Tenth-Century Philosophical Correspondance,* in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 24 (1955), p. 103-136 [Analyse en détail le manuscrit de Londres, *British Library Oriental 8069,* fol. 22r-37v (cf. Furlani, *supra* N° 64), contenant le traité N° 53 de notre liste du chapitre troisième].

88. Shlomo PINES, *La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawṣilī,* in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida,* tome 2 (Rome, 1956), p. 350-364 [Mentionne notre traité N° 53, aux pages 351-352 et 364 ; l'article jette une lumière sur ces questions].

89. Afrām BARṢAWM, *Al-Lu'lu' al-manṯūr ...,* 2e éd. (Alep, 1956) identique en tout à la première (cf. *supra,* N° 81).

90. Ignace ʿAbdo KHALIFÉ, compte rendu de M. Türker (*supra,* N° 42), in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 34 (1957), p. 315-316.

91. Gérard TROUPEAU, compte rendu de M. Türker (*supra,* N° 42), in *Arabica* 5 (1958), p. 205.

91b. Armand ABEL, *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane,* in, *L'élaboration de l'Islam* (Paris, 1961), p. 75-80 [traite de la réfutation d'al-Warrāq par Yaḥyā (N° 102 de notre liste du chapitre troisième].

92. Richard WALZER, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy,* coll. *Oriental Studies* 1 (Oxford, 1962), p. 60-113 [Reprend, sans modification, l'article du N° 86].

93. IDEM, passim, notamment aux pages 7, 21, 33, 66 svv, 165, 194 et 222.

94. ʿUmar FARRŪḪ, *Tārīḫ al-fikr al-ʿarabī ilā ayyām Ibn Ḫaldūn* (Beyrouth, 1962), p. 205-208 [Après une page sur Yaḥyā Ibn ʿAdī, il donne deux pages d'extraits du *Tahḏīb al-Aḫlāq*].

95. Nicholas RESCHER, *The Development, of Arabic Logic* (Pittsburgh, 1964), p. 130-134

112. Emilio PLATTI, *Une compilation théologique de Yaḥyā b. ᶜAdī par al-Ṣafī Ibn al-ᶜAssāl*, in MIDEO 13 (Le Caire, 1977 [en réalité 1978]), p. 291-303 [Analyse les trois manuscrits frères : *Vatican arabe 115 / Munich arabe 948^m (A.D. 1260), Vatican arabe 134* (13^e siècle), et *Šarfah arabe 5/4* (14^e-15^e siècles), tous trois provenant d'Egypte].

113. Afrām BARṢAWM, *Al-Lu'lu' al-manṯūr* ...,3^e édition (Bagdad, 1978), p. 109, 162, 163, 358, 359 et 365 [Identique en tout aux N^os 81 et 89, mais dans une mise en page différente].

114. SAMIR Khalil, *Nouveaux renseignements sur le « Tahḏīb al-Aḫlāq » de Yaḥyā Ibn ᶜAdī et sur le « Taymūr Aḫlāq 290 »*, in *Arabica* 26 (1979), p. 57-77 [Complète l'article précédent (*supra*, N° 102), signalant de nouveaux manuscrits ou éditions, et corrigeant certaines données].

115. SAMIR Khalil, compte rendu et analyse de l'article de M. Moosa *(supra,* N° 100), in : *Bulletin d'Arabe Chrétien* 3 (1979), p. 38-39, N° 151-162.

116. SAMIR Khalil, compte rendu du livre de G. Endress *(supra,* N° 110), in *Bulletin d'Arabe Chrétien* 3 (1979). p. 65-68, N° 250-259.

117. SAMIR Khalil, *Additions et corrections à Endress*, in *Bulletin d'Arabe Chrétien* 3 (1979), p. 69-82, N° 260-316 [corrige, mais surtout complète, l'ouvrage mentionné au N° 110].

118. SAMIR Khalil, *Bulletin critique sur Yahyā Ibn ᶜAdī*, in *Bulletin d'Arabe Chrétien* 3 (1979), p. 83-90, N° 317-342. [C'est un compte rendu critique de 5 publications sur Yaḥyā Ibn ᶜAdī. Il s'agit des publications suivantes :
a) N° 317-321 sur Khoury *(supra,* N° 55) ;
b) N° 322-329 sur Wolfson *(supra,* N° 106) ;
c) N° 330-333 sur Platti (*supra,* N° 112) ;
d) N° 334-336 sur Samir *(supra,* N° 114) ;
e) N° 337-342 sur Samir *(supra,* N° 57)].

1973), p. [*Présente Yaḥyā b. ʿAdī comme apologiste du dogme chrétien, traducteur et commentateur d'Aristote, d'après une collection de traités retrouvée dans deux bibliothèques de Téhéran*].

105. Khalil SAMIR, *Le* Tahḏīd al-Aḫlāq *de Yaḥyā Ibn ʿAdī (m. 974) attribué à Ǧāḥiẓ et à Ibn al-ʿArabī,* in *Arabica* 21 (1974), p. 111-138 [Inventorie et classe les éditions et les manuscrits du *Tahḏīb al-Aḫlāq,* et donne un échantillon d'édition critique d'une page].

106. Harry Austryn WOLFSON, *The Philosopher Kindī and Yaḥyā Ibn ʿAdī on the Trinity,* in *Etudes philosophiques offertes à Ibrahim Madkour* (Le Caire, 1974), p. 49-64 [Etudie le traité N° 103 de notre liste du chapitre troisième].

107. Adel Y. SIDARUS, *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk. Ein koptischarabischer Enzyklopädist des 7. / 13. Jahrhunderts,* coll. *Islamkundliche Untersuchungen,* Band 36 (Freiburg im Breisgau, 1975), p. 93, 107, 117, 121-122, 124, 126 et 134 [Ibn ar-Rāhib, auteur copte qui composa ses ouvrages entre 1257 et 1271, s'inspire largement et recopie des passages de Yaḥyā. L'auteur signale ces emprunts, quand cela lui est possible].

108. Adam MEZ, *Al-Ḥaḍārah al-islāmiyyah fī l-qarn ar-rābiʿ al-hiǧrī aw ʿaṣr an-nahḍah fī l-Islām,* naqala-hu ilā l-ʿarabiyyah Muḥammad ʿAbd al-Hādī ABŪ RĪDAH, aʿadda fahārisa-hu Rifʿat al-BADRĀWĪ (Le Caire et Beyrouth, 2e édition, s.d. mais parue vers 1975), tome 1, p. 342-343 [à propos de Yaḥyā Ibn ʿadī comme copiste. C'est la trad. arabe de *Die Renaissance des Islāms* (Heidelberg 1922), traduit en français (19), espagnol (1936), et anglais (1973)].

109. Emilio PLATTI, *Deux manuscrits théologiques de Yaḥyā b. ʿAdī,* in MIDEO 12 (Le Caire, 1974 [en réalité 1977], p. 215-229. [Analyse des deux manuscrits du Patriarcat Copte Orthodoxe du Caire, *Théologie 183* (A.D. 1875) et *Théologie 184* (A.D. 1783), concernant 32 traités de Yaḥyā].

110. Gerhard ENDRESS, *The Works of Yaḥyā Ibn ʿAdī. An analytical inventory* (Wiesbaden, 1977) [C'est le plus parfait instrument de travail dont on dispose, inventoriant toutes les œuvres, philosophiques et théologiques, de traduction ou de composition. L'auteur indique tous les manuscrits pour chaque œuvre, et les éditions même mineures. Il fournit souvent une analyse de l'œuvre].

111. SAMIR Khalil, *Un manuscrit d'Alep reconnu : le Sbath 1125,* in *Le Muséon* 91 (1978), p. 179-188 [Le *Sbath 1125* était considéré comme fournissant le texte original des traités Nos 90-91 de notre liste du chapitre troisième. En réalité, ce n'est qu'un quinion d'un manuscrit contenant le ch. 6 du *Miṣbāḥ aẓ-ẓulmah* d'Ibn Kabar (cf. *supra,* N° 52) et ne nous fournit donc que le remaniement de cet auteur copte].

INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS ET ÉDITEURS

التراث العربي المسيحي
٢
يحيى بن عدي
*
مقالة في التوحيد
*

PATRIMOINE ARABE CHRÉTIEN

2

LE TRAITÉ DE L'UNITÉ DE YAḤYĀ IBN ʿADĪ (893-974)

Étude et Edition critique

par

Khalil SAMIR s.j.

1980



٢

مقالة في التوحيد

للشيخ يحيى بن عديّ (٨٩٣ - ٩٧٤)

حقّقها عن المخطوطات وقدم لها
الأب سمير خليل اليسوعي

١٩٨٠